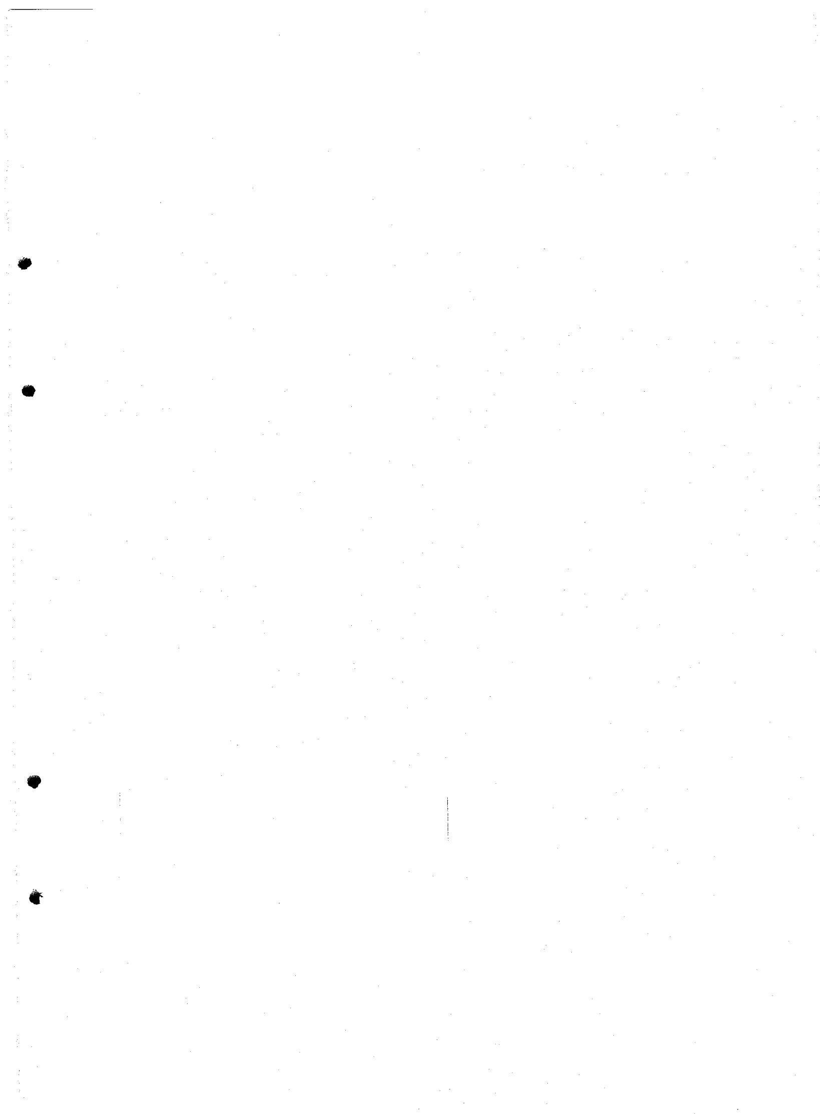
مختارات من
تاريخ التفكير الاجتماعي
الرواد الأوائل

دكتورة
عزة أحمد صيام
أستاذ علم الاجتماع المساعد
كلية الآداب - بنها

٢٠٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم



الفهـــرس

الصفحة

الفصل الثالث:

جان جاك روسو:

من العقد الاجتماعى إلى التفاوت وعدم المساواة

(١٧١٢ - ١٧٧٨)

الفصل الرابع

أوجست كونت:

من الفيزياء الاجتماعيه الى علم الاجتماع

الفصل الخامس

كارل ماركس :

المقولات الاجتماعيه وقوانين النمو

الفصل السادس

هربرت سبنسر: قانون التطور العام

الفصل الأول

نيقولا ماكيافيللى: الأمير والمؤامرة

(١٤٦٩ - ١٥٣٠)

الفصل الأول

نيقولا ماكيافيللى : الأمير والمؤامره

(١٤٦٩ - ١٥٢٠)

أولا : الرجل والعصر :

ولد نيقولا ماكيافيللى N.Machiavelli فى ٣ مايو عام ١٤٦٩ فى مدينة فلورنسا، التى تعد من أعظم مراكز الثقافة فى العالم خلال عصر النهضة، وكانت أسرته تعتبر منذ القرن الثالث عشر من الأسر البارزه ذات الثراء والنفوذ حتى أخنى عليها الدهر، وكان بعض رجالاتها ممن شغلوا أرفع المناصب فى تلك المدينة الدولة City State، إذا لم تكن الدولة بمفهومها الحديث قد نشأت، فكانت فى إيطاليا مدن تتبع من النظم ما تطبقه الدول الحديثة، وكان والده متخصصاً فى القانون، وإن لم يكن يستطيع ممارسه تلك المهنة بسبب الديون التى كان يدين بها المجلس المدينة (أي السلطة التنفيذية أو الحكومة)، فكان يقدم المشورة القانونية سراً لمن يريدها مقابل أتعاب محدده، قانعاً بدخله المحدود من قطعة أرض زراعية مملوكة له ... الخ. ولذلك تشرب نيقولا الصغير معنى التقشف منذ الطفولة. وقد كتب ذات يوم يقول أنه "تعلم الامتناع عن أطايب الحياة قبل أن يتعلم الإستمتاع بها"، كما غرس فيه الوالد الخلق الكريم، والإحساس بالطاقة الروحية والنفسية الجبارة للدين، غير أن الفقر قد حال دون التحاقه بالمدارس الرسمية ذات المصاريف الباهظة، ويقول أحد المعلقين، إن ذلك كان "نعمه فى ثوب نقمه"، لأن أساليب التعليم الرسمى آنذاك كانت ترتكز على الحفظ، وكان

الشائع هو الاتجاه الهومانى (أو الانسانى، على حد تعبير لويس عوض)، ولم يكن يقل فى صرامته وتحجره عن الاتجاه المدرسى (الخاص بتعاليم الكنيسة فى العصور الوسطى)، أي إنه إعتمد على نفسه فى دراسة ما يحلو له فى المنزل، فلم يتقن اليونانية بل صَبَّ جُلّ إهتمامه على اللاتينية، وهى أصل لغته الإيطالية، فنجا بذلك من "قوالب" النخبة المثقفة، واتخذ لنفسه الاسلوب الميسر القريب من أفهام قرائه، دون أن يهبط إلى العامية، أو يتخلى عن مستواه الفكرى الرفيع[١].

وفى عام ١٤٩٨ شهدت حكومة فلورنسا أحداثاً جساماً، إذ أعدم سافونا رولا G. Savonarola، الراهب الزاهد الذى حاول أن يفرض نظماً دينية وسياسية متطرفة، وانتصرت الفئه المناهضة له، وبانتصارها بزغ نجم ماكيافيللى، إذ عين رئيسا للمجلس الرئاسى الثانى (أي الحكومة المحلية)، ولم يتجاوز من العمر ٢٩ سنه، ولم يكن يعرفه أحد حينذاك. ولكنه ذا فكر حاذق وحب مشبوب لوطنه يصل إلى درجة التفانى فى الاخلاص له، فكانت عبارة "أرض الوطن" لديه تعنى "مهد الوجود والبقاء"، وسرعان ما تحولت فى ذهنه بسبب إستغراقه فى قراءة تاريخ بلاده إلى مرادف لكلمة "الدولة"، وأصبح من أحلامه أن تعود ايطاليا دولة موحدة كما كانت إبان الامبراطورية الرومانية. وقد افاده ما يسمى "بالذكاء العملى" أو القدرة على "تقدير الموقف"، كما يقول التعبير العسكرى الحديث - فى الحصول على منصب أمين "مجلس العشرة"، أي مجلس الحكومة الأول، وعن طريقة استطاع أن يتولى تصريف الشئون الخارجية والدفاع. وإن يصبح مبعوث مجلس العشرة لكل مهمة تقتضى الاخلاص للوطن، الذى سافر فى أول بعثة يقدم بها إلى

البلاط الفرنسي عام ١٥٠٠، ليعود بعد خمسة أشهر، وكله يقين بأهمية وجود أمه قوية موحدة، يحكمها أمير فرد، ينضوى الجميع تحت إمرته[٢].

وشاهد ماكيافيللى انهيار وطنه عام ١٥١٢ لعجز نظام الحكم عن مواجهة تحديات عصره عن طريق الموائمة بينه وبين القوى السياسية التى أبرزها هذا العصر. كما أنه قد عاين توفيق عدد من البابوات الأفاقين فى رأب ما صدعته الأحداث فى بنيان البابوية وربط أجزاء صرحها بأوثق رباط: لحمته الخديعة والدهاء، سداه تحلل المناورات السياسية من المبادىء الخلقية. غير أن البابوية عجزت - كما عجزت دول ايطاليا الأخرى - عن توحيد شبه الجزيرة، فباتت غنيمة مباحه للفرنسيين والاسبان والالمان[٣].

فالمجتمع والسياسة الإيطاليان فى غضون عصر ماكيافيللى، يصوران فى وضوح تام، حالة الانحلال البشع التى آلت إليها الانظمة السياسية والاجتماعية على إختلافها، فالحكومة الايطالية اصبحت تستخدم القسوه والاغتيال، كوسائل مقبولة للتخلص من خصومها، واضحى الايمان الصادق والاخلاص خزعبلات صبيانية يزدريها الانسان المستنير، وباتت القوة والحيله مفتاح النجاح، والتهتك والفسوق سلما لبلوغ الغايات... الخ[٤].

وفى ظل هذه الظروف العجيبة، نشأ ماكيافيللى. تقلد وظائف هامة فى السلك الحكومى، فرقى عام ١٤٩٨ إلى وظيفة سكرتير المحكمة العليا الثانية، وهى هيئة حكومية تدير - وفق دستور فلورنسا - أمور الحرب وشئون الدولة الداخلية. واحتفظ بمنصبه حتى عام ١٥١٢، غير أن انحيازه إلى جانب الجمهوريين فى صراعهم ضد لورنزو مديتشى أفقده منصبه بعد

عودتهم إلى سده الحكم فى نفس العام (١٥١٢)، فعانى ماكيافيللى آلام السجن والتعذيب، ثم ارغمته الحكومة الجديدة على التزام ضيعته بالريف، هناك لا يبارحها. وهناك شغل نفسه بالكتابة والتأليف، فاستطاع فى عام ١٥١٣ (من الربيع إلى الخريف) أن يكتب اشهر كتابين له وهما "الامير"، والجزء الاكبر من "مقالات أو أحاديث من العشرة الاولى من تاريخ تيتوس ليفيوس"(٥).

لقد اودعت الطبيعة فى ماكيافيللى، كفاية سياسية بالغة حد الكمال. إذ امتاز باقباله العجيب على استخدام موارده. ومكنته مناصبه الرسمية من دراسة الدول الاوروبية الجديده - وكان ينعتها بالبربرية - عن كثب، وأصبح بعد انقضاء اربعة عشر عاماً من تجاربه، أكفأ الايطاليين وقتذاك، للمساهمة فى المهمة الخاصة بمساعدة ايطاليا على الاهتداء إلى طريق "خلاصها السياسى"، غير أن اعتقاله وارغامه على الاقامة الدائمة بمزرعته بريف فلورنسا قد حال بينه وبين تحقيق احلامه، لكنه عوض اخفاقه فى المنصب الحكومى بنجاح مؤزر فى ميدان التأليف والكتابة(٦).

وعلى ذكر الكتابة والتأليف، فمن الضرورى هنا ربط كتاب الأمير بالعصر الذى كتب فيه، وعدم إقتطاع العبارات وتفسيرها تفسيراً لا يتفق مع السياق، فعبارة مثل "الغاية تبرر الوسيلة"، لابد وأن توضع فى السياق الذى يفسر أن الغاية هى وحدة ايطاليا وبعث مجدها القديم، وإن هذا المقصد السامى يهون فى سبيل كل شىء، وأما المكر والخداع فهما من العوامل الثابته فى كل عمل حربى، وأما ما قيل عن "تشاؤمه" فمرده علاقته

بضروب من البشر فى عصره أبعد ما يكونون عن الكمال. وإذا كانت السياسة هى فن "الممكن"، فلابد لمن يتعامل مع هؤلاء أن يحاربهم بأسلحتهم، وفى ذلك الاطار وحدة، يمكن تفسير المثل الذى عملت به انجلترا فيما بعد وهو "إن لم تستطع أن تهزمهم، فانظم إلى صفوفهم" أي أن معنى "الانضمام" ليس مشاركتهم ما يفعلون بل استخدام الوسائل نفسها، فلا يَفُل الحديد إلا الحديد، ولايهزم المكر إلا المكر، وقد كان ذلك هو ما دفع ماكيافيللى فيما بعد إلى كتابة بعض المسرحيات الساخرة، والتى أظهر بعضها عداءه الدفين للشر، ونزعته الاخلاقية العميقة، وماجمته بعنف لكل صور الفساد التى شهدها فى عصره، وخصوصاً فساد الكهنوت، فالضحك الذى نضحكه اليم مرير ... الخ(٧).

ثانياً: الطبيعة البشرية والسلوك السياسى:

ويعد نيقولا ماكيافيللى واحدا من العلماء الذين تمثل أعمالهم نوعاً من التحدى لبعض الافكار التى سادت العصور الوسطى، لتشكل بداية لبعض التأملات المستقلة فى التاريخ. والحقيقة، فإن مفكرى "عصر النهضة" وإن كانت لديهم نظريات مختلفة، تختلف فيها النقاط التى يركزون عليها، فانهم جميعاً ساهموا فى التحرر من فكر النزعة الأخروية واتجاهاتها، التى سادت فى العصور الوسطى، وان كثيرين منهم قد اقتنعوا بأن العصور الوسطى كانت فترة إنحلال، وارادوا العوده إلى بعض ما كان لبلاد الاغريق القديمة وروما من طرائق عيش، ومثل عليا(٨).

ولعل ماكيافيللى فى بعض أعماله المختارة هنا، على سبيل المثال:

"الأحاديث Discourses" (١٥١٢ - ١٥١٧) الذى يضم الوقائع الاجتماعية والسياسية الضرورية لإدارة مجتمع ودولة ادره ناجحه، وكتاب "الأمير" The prince (١٥١٣) الذى ينظر إليه كواحدا من أهم الوثائق السياسية التى يجب على الطاغية، الإلتزام بما جاء بها من نصائح سياسية مثالية، وان يعمل على تنفيذها إذا ما أراد الاستمرار فى موقع السلطة وحكم البلاد، يكشف عن نوع من الاحتجاج والاعتراض على منازعة زعماء الكنيسة ودفعهم بأن الحكام السياسيين الزمنيين ينبغى لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت الروحية، وأصر على ضرورة استقلالهم عنها. ولم يكن ذلك تعبيرا عن رأي خاص له فحسب، بل وأيضا عن فكره أخذت تنتشر بين الحكام العلمانيين فى عصره. وقد ذهب مذهب بوليبيوس (الذى نسخ بعض أجزاء من كتابة) إذ عالج الحقائق السياسية فى التاريخ على انها ظواهر طبيعية. وحذا حذو بوليبيوس أيضا، حين ذهب إلى أن الشئون البشرية يلم بها على الدوام حالتان من الصعود والإنحطاط. على أن ماكيافيللى حاول أن يظهر كيف أن السلطة السياسية يمكن على الأقل الحصول عليها. وإطالة الاحتفاظ بها. فبهذه الطريقة يمكن أن تكون للتاريخ المدون قيمة برجماتية Pragmatism ويمكن أن تصاغ نظرية تاريخية حقه. وعلى أساس اقتناعه بان مجرى التاريخ سيتجه نحو تأسيس كيانات أو تكوينات سياسية أكبر حجماً - أخذ يحلم بوحده ايطاليا - إتهم الكنيسة بأنها تعمل على الفرقة ودوام الانقسامات. وفوق هذا فإن المسيحية "مجدت الرجال المتواضعين ذوى الميول التأملية، لا رجال العمل النشط الفعال". وكان تقديره لا حوال الجمهورية الرومانية الوثنية"، أعظم كثيرا من تقديره

لأحوال زمانه تحت ظل السيطره المسيحية. بل الواقع أنه كان ضد المسيحية فعلاً في وضعه المصلحة السياسية الماسة، فوق إعتبارات الفضائل الخلقية. والحاكم "ينبغى له أن يمارس الخير والطيبة أن امكنة ذلك، ولكن متى قضت عليه الضرورة، وجب عليه أن يعرف كيف يتعقب الشر" وكان زمانه طافح بضروب المؤامرات والقتل التى يلجأ إليها الساسة بمختلف دويلات ايطاليا. وذلك على حاله يتضح فيها تماماً عدم وجود أي تأنيب فى الضمائر، ولا تفكير فى الجزاء بعد الموت. ولقد ظن بعض الناس أن الفاشية الايطالية، والنازية الالمانية، والشيوعية الروسية المعاصرة، أن هى إلا أنواع من الميكافيللية فى التاريخ[٩].

وإذ ركز ماكيافيللى التفاته على الدولة السياسية على إعتبار أنها مجتمع ينظم فى استقلال عن الكنيسة، فإنه لم يشغل نفسه بالحياه الخاصة للافراد كأفراد. وكان حظ الثقافة بصفة عامة: الفنون والاداب والدين من عنايته وكتابته ضئيلاً نسبياً.

والواقع أن ماكيافيللى فى كتابة "الامير" قد سعي إلى تحديد الطريق السليم نحو ارساء دعائم دولة قوية، ويستعرض العناصر المتنوعة فى المجتمع، المواتية منها وغير المواتية، لتحقيق هذا الهدف. والعلاج الدائم الوحيد الذى يقدمه، هو الأمير القوى الذى يعمل فى أثناه على استخدام القوة والمعتقدات الدينية، والدعاية للابقاء على مركزة. وفضلاً عن ذلك فمن الحكمة "خلق دوائر قضائية تحت اسماء جديدة، ومنحها سلطات جديدة، لرفع شأن الضعفاء وإخضاع المتعاظمين"، وزيادة على ذلك يجب على الامير، "أن يهدم المدن القائمة ويعيد بناءها من جديد، مجبرا اهلها على الرحيل من

مكان إلى آخر، وفى إيجاز، لايترك شيئا فى البلد على حاله كما وجده"(١٠).

والحقيقة، أن ايطاليا قد شهدت ظروفاً مختلفة عن بقية الدول الأوروبية خلال القرن الثالث عشر. فلقد ظهرت "دولة المدينة"City State كنمط سياسى شبيه بذلك الذى ساد عند الأغريق القدماء. وفى نمط "دولة المدينة" أقامت عائلات الأمراء قلاعاً وابراجاً حصينة. واتخذت حراساً يحمونها ضد الغارات التى تشن فيما بينهم. ولا شك أن النظام السياسى السائد أنئذ كان يفتقد إلى الشرعية. وربما كان المصدران الوحيدان لمثل هذه الشرعية يتمثلان فى البابوية والامبراطورية. لذلك كان القائد الناجح هو الذى يستطيع أن يتكيف بسرعة مع معايير مجتمع لا أخلاقى، أو يهاجم الآخرين دون إنذار مسبق. لقد كان التغير السريع المصحوب بالعنف فى أنظمة الحكم هو القاعدة وليس الاستثناء. ويبدو أن ذلك قد انعكس بوضوح على الفكر السياسى الايطالى خلال تلك الفترة، حيث نجده يركز تركيزا واضحاً على دور الفرد فى العنف السياسى(١١).

ويناقش ماكيافيللى فى مؤلفه "الامير"، الاستخدام السياسى للقوة، قائلاً " ان الأمراء الذين يستطيعون الاحتفاظ باوضاعهم، هم الذين يملكون القوة البشرية والمال الكافيين لاقامة جيش يستطيع أن يواجه أي معتدي". ويعتقد ماكيافيللى أن القوة هى دعامة أي نجاح سياسى.و باستطاعة أي أمير أن يحمى نفسه من المؤامرات السرية التى قد تحاك ضده، إذا ما حال دون ظهور مشاعر عدائية ضده، وعمل على راحة الشعب. وعلى الأمير فى

نفس الوقت أن يظهر العلامات الكافية المعبره عن قوته، ولا يتردد أحيانا في ممارسة القسوة لإشاعة الخوف بين مواطنيه عندما يكون ذلك ضرورياً. وعليه أيضا أن يعتمد على العناصر التي يمكن أن يتحكم فيها، لا تلك التي يفقد السيطره عليها. غير أن ماكيافيللى فى مؤلفه "الامير" قد اهتم فقط بالقوة من وجهة نظر الحاكم، ولم يحاول اقامة نظرية جزئية فى الدولة أو فى الثورة. ولذلك فان "الامير" يشبه فى كثير من الوجوه مؤلف ارسطو "السياسة" من حيث أنهما يستندان الى ملاحظات شخصية. فعلى سبيل المثال يذهب ماكيافيللى إلى أن الحكام الذين يفقدون اوضاعهم لا يتمكنون - عادة - من اقامة تنظيمات عسكرية قوية، ولا يستطيعون كسب ولاء الشعب. ومن ذلك يبدو واضحا كيف أن ماكيافيللى قد اعتبر التنظيم العسكرى القوي، الدعامة الاساسية لاستمرار النظام السياسى، وكيف أنه قد أكد فكره ولاء الشعب للقائد(١٢).

لقد كان ماكيافيللى أفطن ملاحظ فى زمانه للثورة السياسية التى يمثلها الطاغية الحربى. ولقد استنكر السياسى الفلورنسى والمؤرخ، كثيرا من الناس ممن اشتهروا بأنهم يعادون وجهه نظره، وظن الناس بأنه ممن يؤيدون الطغاة فى تأريخه. والواقع أن هذا الرأى لم يكن فى رأس ماكيافيللى. فإن الشىء الذى حثه على كتابته (للأمير) انما هو فهمه الظروف الايطالية المعاصره ووصفها.

ومن ثم فقد جاءت نظرياته تعبر عن المجتمع الايطالى فى أيامه، فقد كتب فى أحوال السياسة، مبيناً أن الدولة لا ترتكز فقط على القوة، بل ينبغى أن تستمر فى التوسع أو الاضمحلال. ولم ينكر فكره ارسطو عن

فضائل الاستقرار السياسى فقط، بل إبتعد كذلك عن التصورات الكلاسيكية والكنسية للفلسفة السياسية الاخلاقية، وبين أن اختلافات الفرد ليست لها علاقة بفعل الدولة[١٣].

وكان الفكر السياسى قبل ماكيافيللى - من افلاطون وارسطو عبر العصور الوسطى إلى النهضة- قد تركز على مسألة بالذات مدارها "هدف الدولة". فانه قد سلم بأن السلطة السياسية هى مجرد وسيله ليس ألا، لكفالة غايات اسمى من السلطة. وفى طليعة هذه الغايات: العدالة، والرفاهية، والحرية، وتأدية الشعائر الدينية.

أما ماكيافيللى، فانه يرى فى السلطة السياسية غاية فى حد ذاتها، فيوجه جهوده بكشف الوسائل التى تمكن رجل السياسة من احراز السلطة السياسية والحفاظ عليها والاستزاده منها. وههنا يفرق السلطة عن السنن الخلقية والقواعد الادبية والدعائم الدينية، ويجعل من الدولة نطاقا ينفصل بخصائصه وقيمة عن اصول الحكم ومبادئه، فيقيم بذلك فكره "مبرر الدولة": فكره تسوغ إرتكاب الكثير من الافعال - بل أنها لتوجب اتيانها - التى تعد مواقف شائنة فى ساحه الدين أو منظومة الأخلاق. ولا يجزم ماكيافيللى بأن السنن الاخلاقية وقواعد الاداب هى فى حد ذاتها ادنى منزله من شرائع السلطة (أعنى مبرر الدولة) لأن قواعد السلطة المقررة تستقل - فى نظره - عن المعتقدات الخلقية، ويختلف الحكم بأفضليه ناحيه على أخرى باختلاف النظره اليها: فصاحب المبادى الخلقية تسمو لديه مبادئه على غيرها من القيم، بينما لا يجد رجل الدين ما يعدل عقيدته قدراً وسموا[١٤].

ولكن ماكيافيللى وأن كانت فكرته عن الطبيعة البشرية سيئة، إلا أنه لا يقف ازاءها مكتوف اليدين. لقد ذهب إلى ماهو أبعد من هذا. أنه يتقبل الموقف ويشرع فى استكشاف اسلم الوسائل لمعالجته. انه ليس مغرقاً فى سوء الظن إلى الحد الذى يجعله يتخلى عن العالم كلية، والحكم قد يكون لصوصيه ضخمة Magna Latrocinia ولكنه لا يلجأ إلى هروب دينى أو ميتافيزيقى: بل على العكس يظل يحترم جوانب معينة فى الطبيعة البشرية والتعاليم التى تجسدها(١٥).

ويتساءل ماكيافيللى عن البواعث الاساسية التى تحدد شكل الافعال البشرية،و عن الاشياء التى يرغب الناس فيها، ويكبرون من شأنها. ويكمن الرد على هذه التساؤلات من وجهة نظر ماكيافيللى أنه أجدر بالناس أن يضعوا كفالة مصلحتهم الخاصة نصب أعينهم. وان لا يغفلوا المخاطر التى قد تعترضهم فى سعيهم لنيل مبتغاهم. لكن يصعب على الناس معرفة الطريق السليم لاحراز الفائدة المرجوة لاتصاف معظمهم - كما يقول - بالغباء وتناقض تصرفاتهم مع المنطق والعقل. فلقد تخدعهم المظاهر البراقة فتوردهم رغبتهم الفاسدة موارد التهلكة، فان لم يهتدوا بهدى أهل الفضل جافت تصرفاتهم العقل والمنطق. لكن يحول بين اتباع أهل الفضل كونهم مكروهين فى المجتمعات الفاسدة. مما يصرف جمهره الناس عن تقبل نصائحهم بقبول حسن، بينما تسارع - أي جمهره الناس - للاستماع إلى من يشبعون شهواتهم، ويرضون غرائزهم الرخيصه. ومن رأيه أن عوامل النجاح أو الاخفاق تكمن فى طريقة اتفاق السلوك مع تطورات العصر. ويؤكد بأن إنفعالات الناس هى التى تلون الآراء المتصله بمصالحهم(١٦).

ويميز ماكيافيللى بين دافعين اساسيين يحددان سلوك الناس:(١٧).

الأول: حب المستحدث، بمعنى الغرام بالتغيير، فالناس يفتتنون بمن يقودهم صوب التغيير، فيجعلون منه زعيماً يلتفون حوله ويقتدون به. واذا كان فى مكنه الزعيم أن ينجز بفضل حب الناس له تقدما سريعا للمجتمع، لكن فى وسعه أن يكفل لشعبه تقدما اسرع مدى إن غدا موضع رهبه وخوف، لا بفضل هيبه الحكم فحسب، ولكن باستغلاله حب الناس للثراء وطموحهم وتباغضهم، وحسد بعضهم بعضا.

الثانى: التطلع للحرية، أي رغبه الانسان فى الاستقلال عن غيره. إذ يبتغى الناس أن يكونوا أحراراً فى توجيه حياتهم الوجهه التى يرتضونها، وان يتبعوا ميولهم الخاصة، وان يستكشفوا بأنفسهم مافيه صلاحهم، وان لا يخضعوا لقيود يفرضها الغير. لكن الحرية الكاملة لفرد، تعنى فى صميمها سيطرته على فرد أو افراد آخرين، الامر الذى يقود حتما إلى نشوب الصراع بين الافراد أو بين الدولة.

وفى الوقت نفسه، يكشف تحليل ماكيافيللى الايجابى عن صفه فذه من التفتح نحو ادراك الاخلاقيات، ادراكاً محسوساً، كالذى يمكن توقعه من أي فرد لمس بعينيه الألاعيب المزاجية والدموية لعصر النهضة داخل الاحياء المغلقة.

وكانت واقعيته السياسية مبنية على نظرة ساخرة إلى الطبيعة البشرية، عبر عنها فى هذه المقطوعة المشهورة التى يدلل فيها على أنه من الاسلم أن ينظر للحاكم بعين الرهبة لا الحب. ذلك لأن مما يجب تأكيده عامه،

أن الناس جاحدون للجميل، مترددون ومزيفون وجبناء وجشعون، وانك بقدر ما أنت ناجح يكونون ملك يمينك كليه، انهم سوف يهبونك دماءهم ومقتنياتهم وحياتهم واطفالهم، كما سبق وأن قيل، عندما يكون مطلبهم بعيد المنال، فاذا ما اقترب إنقلبوا عليك.[١٨] ومثل هذه النظره الى الطبيعة البشرية وان كان من المحتمل أن يوجد لها ما يبررها فى أي عصر من العصور، كانت طبيعية فى ايطاليا زمن ماكيافيللى.

والعالم الذى كتب عنه ماكيافيللى، فى كل من ايطاليا وخارجها، يسبغ على هذا الاساس، النظرة التشاؤمية عن الطبيعة البشرية، كما أن الوضع السياسى فى أوربا بصورة عامه فى أوائل القرن السادس عشر لا يمكن فى الواقع أن يبدو للمفكرين المعاصرين عالماً طيباً. ففى كل مكان كان نظام العصور الوسطى آخذاً فى الانهيار. كانت الثورة الاقتصادية، الناتجة عن اكتشاف العالم الجديد والشرق الاقصى، قد بدأت تهز البناء الاجتماعى لأوربا. كما أن الحكام القوميين الجدد ماكادوا ينجحون فى كفاحهم للتخلص من الخلفية الاقطاعية لأواخر القرون الوسطى، حتى بدأوا يبددون مواردهم التى جمعت بشق الأنفس فى الحرب. لن الوحدات السياسية القومية الجديدة أو "الدول" الكبرى، كانت ذات اصول سيئة. انهم وقد تتلمذوا فى مدارس العنف والمكر؛ شقوا طريقهم خارج اواخر القرون الوسطى. ان الذين عاشوا على اشلاء معركة دموية، لم يكن امامهم من سبيل، الا ان يعاودوا لعتيتهم القديمة[١٩].

وكانت آراء ماكيافيللى فى مضمونها طبيعية، وفى مجتمع فاسد تكون السلطة الاستبدادية هى المنقذ الوحيد، كما يصبح الحكم اداه تقتضى

من أجل الامان، بلا وقت يضيع فى مثالية أو أي تخيل لحظة منمقة للاشياء. فمثل هذه الخطة قد تحللت، ولم يعد يعمل حساب الا لنظرة عاجله. وبطبيعة الحال، فماكيافيللى يفكر من خلال المصطلحات الخاصة بحكومة دول المدينة[٢٠].

ويشهد القرن الثامن عشر تقدير ماكيافيللى، والشروع فى اجلال عبقريته الاجلال الجدير بها حيث سار هيجل Hegel أثر ماكيافيللى وتابعه، وبشر بالدولة غاية ونهاية، وخلق طقوساً لتمجيدها وتقديسها. ولم يعد اسم يذكر فوق اسمها فى عالم السياسة. كما وان ظروف ماكيافيللى تماثل ظروف ابن خلدون - الذى سبقه بقرن من الزمان - من حيث الظروف الخاصة بكل منهما من زاوية، وبالمجتمع الذى عاصره كلاهما من الزاوية الأخرى[٢١].

ثالثا: الدين والدولة:

أما عن موقف ماكيافيللى من الدين، فكان ينظر للدين نظرة موضوعية ان استعان به الحاكم لبسط نفوذه وتمكين سيطرته على المحكومين. ولعل هذا ما حدى به الى اعتبار الدين عقل الانسان الساذج وسننه الخلقية وقواعده الادبية. ومن رأيه أن الشعوب التى تتمسك بأهداب الدين، تميل الى الإلتزام و النظام واطاعة توجهيات الحاكم، فان انحرفت عنه جرفتها الفوضى، واهتزت أعمدة نظامها. ومهما يكن من أمر رهبة الشعب من الامير الحازم، لكن خشيتها من الله اعظم. وهذا مايفصح أن ماكيافيللى قد قدم النصح للحاكم، باستغلال الدين لاقرار سلطانه السياسى

وتعزيز وحده الامه. ويقول فى ذلك، ان على الامير ان يعمل لنشر الايمان، وان يبث فى النفوس التسليم بمعجزاته، ليصبح بمقدوره قياده الناس على نحو أيسر.

فالشعور الدينى عند ماكيافيللى، وسيلة سياسية، واداة من شأنها تحقيق الاهداف السياسية المرتجاه للحكام. ولهذا فهو ينصح الامراء ورؤساء الجمهوريات بالحفاظ على صفاء الطقوس الدينية وتوقيرها، اذا ما ارادوا الحيلوله دون إستشراء الفساد فى اوصال الحكم، وهذا نزير دمارها. كما يعتبر الدين ضرورة لسلامة المجتمع وتوفير هناءته، لاسيما وان الحاكم يعجز عن فرض إرادته بالقوة العارمة وحدها. غير ان ماكيافيللى وان منح الدين هذه المكانه المميزة، الا انه يوضح ان ممارسه الدين لرسالته يجب ان تكون فى نطاق الدولة وسلطانها، ولا يكون بموضع اسمى منها أو مساوٍ لها: بمعنى أن يغدو الدين اداة لتنفيذ أهداف الدولة، وتصبح الكنيسة جهازا من أجهزتها. وبالاحرى، فانه يقيم الدين فى شكله الوثنى، ويعرض عن المبدأ المسيحى[٢٢].

غير أن إستتباب النظام - فيما يرى ماكيافيلى - لن يتحقق الا باقامة حكومه ملكيه، فهى القادرة على اصلاح القوانين الفاسدة العاجزه عن قطع دابر الفوضى، ووضع حد للتحلل وصد الفساد عن الاستشراء فى اوصال المجتمع ... الخ. ولا يعنى انتصار ماكيافيللى للحكم الملكى، انه يرفضه ويفضله على حكم الشعب عامه، ويقول فى هذا الصدد:[٢٣].

"لا يجدر بنا إلقاء اللوم على طباع شعب بأكثر مما نلقيه على الأمراء.

فالفريقان معرضان للتردى فى الخطأ إن تركا من غير توجيه. ويحفل التاريخ بأسماء أباطره وطغاه وأمراء غلب على تصرفاتهم ذلك الحمق والتهور الذى سجله التاريخ لبعض الشعوب. وأكيداً فالقانون هو دعامة المجتمع وعماده، فلو أن شعباً حكمه القانون ونضت الشرائع مناحى حياته، لاستقرت أموره ولاتصف بالفطنة والقناعة. وإن تحلل الأمير من قيود القانون، فسيصبح - أي الأمير - أشد جحوداً وأبشع تقلباً وسفاهة من شعب أخلى السبيل أمام نزواته. ولا نزاع فى أن الشعب أكثر فطنة وأشد ثباتاً من الأمير، وخير منه حكماً على الأمور، وهذا مصداق للمثل السائر :صوت الشعب من صوت الله"، ذلك لأننا نشاهد الرأي العام ينبىء فى صورة مذهلة عن أحداث كما لو أنه قد أوتى قبساً من فضيلة خفية تعاونه على إستجلاء الخير والشر. أما عن قدرة الناس على الحكم على الأشياء فيلاحظ انحيازهم إلى جانب الحق والصدق.وإذا كانت انفعالاتهم تسيرهم فى بعض الأحيان فى طريق الضلال، فإن الأمير أشد خضوعاً لانفعالاته من خضوع الناس لها. ولا يوجد شعب يختار لمنصب من مناصب الدولة الحيوية، إنساناً سىء الخلق وفاسد الطبع، بينما لا يتورع الأمير عن محاباة فاسد إن إنقضت مصلحته الخاصة مع إيثار الطالح على الصالح فى التعيين فى المناصب العامة.

وهكذا فإن ماكيافيللى يؤكد أن الخطر الاول على الدولة يتمثل فى مطامع الافراد أو الطغاه المنافسين للحكام. وفى ذلك يقول: "لا يستطيع الامير أن يعيش آمنا فى دولته، مادام هناك أفراد يحسون انهم قد حرموا من مزايا الحكم". وهنا يبدو الاستخدام القانونى للقوة ضروريا للحفاظ على الدولة، ثم يصبح اللجوء إلى العنف بعد ذلك امراً لا مفر منه. ومن الواضح ان مفهوم المؤامرة السياسية عند ماكيافيللى، يقترب الى حد بعيد من

المفاهيم السياسية الحديثة كالاغتيال السياسى والإنقلاب. وفى موقع آخر يذهب ماكيافيللى إلى أن الدافع هو الشرط الاول لحدوث المؤامرة، لذلك يتعين على الامير أن يتجنب كل التصرفات التى قد تعتبر خاطئة أو غير عادله من وجهه نظر الرعيه، ويكفى أن يقوم فرد لا يخشى العقاب بالاعتداء على حياة الامير. وفى ذلك يقول ماكيافيللى: "قد يظهر شخص أو مجموعة من الاشخاص يقومون بمهمة انتحارية للقضاء على الامير. على الرغم من احتمال موتهم فى حالة فشلهم يكون مؤكداً". أما الشرط الثانى من شروط المؤامرة فهو الجرأة، لذلك يلجأ بعض المتآمرين الى إقامة علاقات قوية مع حاشية الامير لتسهيل مهامهم(٢٤).

هذا وقد افاض ماكيافيللى فى مناقشة دور المؤامرات السياسية فى قلب نظام الحكم. فهو يذهب الى أن اكتشاف معظم المؤامرات يتم وقت تنظيمها، إما عن طريق تهديد السلطة للقائمين بها، أو بواسطة اجهزة مخابرات الدولة، لذلك فإن افضل وسيلة دفاعية يمكن أن يتخذها المتآمر، هى عرض خطته النهائيه على زملائه قبل تنفيذها بوقت قصير جداً. وقد تفشل المؤامرة فى بعض الاحيان نتيجة للتغيير الدائم فى خططها، أو بسبب الرغبة الشديدة فى تنفيذها. هنا تصبح الاخطار المترتبة على المؤامرة أكبر وأجسم. واذا ماكانت المؤامرة تسعى إلى الاطاحة بجماعة حاكمه، فان الخوف من إفشاء اسرارها قد يشكل خطراً كبيراً على الجماعة القائمة بها. لذلك نجد ماكيافيللى يذهب الى أن المؤامرة (الانقلاب، الاغتيال) ليست هى الطريقة المثلى للإطاحه بنظام سياسى مستند إلى سلطات تنفيذية واسعه. وفى هذه الحالة، فإن على الساعى الى السلطة ان يوجه مؤامرته إلى الدولة، بحيث يقيم – مستخدماً فى ذلك العنف اذا ماكان ذلك، ضرورياً –

سيادة سياسية لا تتعرض بسهولة لاخطار المنافسين أو الطامعين فى الحكم. كذلك فإن المتآمر ضد الدولة يجب ان يستعين بالمكر والدهاء. كما يتعين عليه ما أمكنه ذلك، الاعتماد علي مساعدات خارجية(٢٥).

رابعا: ماكيافيلى: تقويم وتقدير.

ومهما يكن أمر، فيجب ان يذكر لماكيافيللى أنه يبدى إيجابية لم تعرفها العصور الوسطى، ويبديها وفقاً للتقليد الارسطى الصحيح، وان لم يكن لها اخلاقية ارسطو ولا معاييره العقلية. ان أهمية الامير" تكمن فى انه يمثل وثيقة هامه تشبه تلك التى تسجل فيها الاعمال، وهى السمة المميزة لذلك العصر. وبينما نقول ان ليوناردو دافنشى Leonarda do Vinci كان مغرما بالهندسة والملاحظة غرامة بالتصوير، فان ماكيافيللى، محصورا داخل نظام امكانياته المحدودة العنيفة، يعتبر واقعياً. وفى هذة الصفة كان منسجماً مع تطور عصره السياسى لافى إيطاليا فحسب بل وفى الشمال ايضا(٢٦).

ويعتبر ماكيافيللي مرآة عصره. ويستشف من كتاباتة: هدؤ الطبع واستخفافه بالسنن الخلقية الكريمة، وصراحته وفرديته المتطرفه، وماديته السافرة، وتشبثة بمبدأ ان الغاية تبرر الوسيلة ، وولائه للنظم القديمة، واعراضة عن الدين وطقوسة، ايثارا منه للجوانب العملية ولفكره ان اللذه غاية الحياه. وكان هذا بلانقاش، طابع عصر النهضة، كما انه سمه العقلية الغربية الحديثة.

ولاشبهة فى ان ماكيافيللى هو واحد من الرعيل الأول للفكر السياسى الحديث، كما انه مبتدع النظريه به الساسية الحديثه للأسباب التالية:

الأول: كان أول من أقدم على قطع كل صله بفكر كاثوليكية العصور الوسطى

الثاني: ان الدولة عنده تمثل ذاتية طبيعية توجد وتبقى من خلال تفاعل قوى طبيعي، وعلى الحاكم ان يتفهم كنه هذه العوامل وان ينتفع بها ان اراد لنفسة ولدولته العيش في سلام في خضم المنافسة القاتلة. وهو هنا (أي ماكيافيللى) يضع الاساس لكارل ماركس ومن نهج نهجه: اولئك الذى يختزلون الآراء السياسية الى دراسة الصراعات الدولية وطريقة التحكم فيها. لكنه ثمة اختلافات واسعة المدى بين ماكيافيللى ومن تلاه من المفكرين، فما كانت لديه اية فكره عن القوى الاقتصادية التى يعتبرها ماركس ركن التغيرالاساسى فى جميع الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية. لكن المفكران يتفقان على نبذ فكره وجود نظام ربانى يعينة الله للانسان والكون.

ثالثا: اشار الى فكرة السياده وإلى الدوله القومية الإقليمية. وجاء ذكر ذلك وقتما اعرض تماماً عن الفكره الاقطاعية القائمة على وجود درجات مركبة من الذاتيات السياسية مستقله بنفسها، وتغني عن وجود سلطة مركزية. ولقد تأثر بمنهجة هذا، من تلاه من المفكرين السياسيين الذين درسوا فكره السياده، ومن ابرزهم هوبز، وبودين ولوك.

رابعاً: كان ماكيافيللى اول من نادى بان المنفعه اساس العلاقات الدولية، وليس ثمه مكان للسنن الخلقية. واكيدا، تتبع دول العالم بأسره فى علاقتها، نفس الأساليب التى وضعها هذا المفكر النابه، الى ...

مصادر الفصل:

(١) نيقولا ماكيافللي، الأمير، تقديم: كريستيان غاووس، ترجمة: محمد مختار الزقزوقي، (مكتبه الاسره) الهيئه المصريه العامه للكتاب، القاهره، ٢٠٠٠، ص ص ٩/١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ص١٠/١١.

(٣) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي: دراسات نقدية للمذاهب السياسيه والاجتماعيه، ج١، الهيئه المصريه العامه للكتاب، القاهره، ١٩٧٤، ص٣٣٩.

(٤) المصدر السابق، نفس المكان.

(٥) المصدر السابق، ص ص ٣٣٩/ ٣٤٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

(٧) نيقولا ماكيافللي، الامير، مصدر سابق، ص ص١٨ ,١٩.

(٨) البان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه: من كونفوشيوس الى توينبي، ترجمه: عبد العزيز جاويد، الهيئه المصريه العامه للكتاب، القاهره، ١٩٧٢، ص ص١٢٩/ ١٣٠.

(٩) ج.ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، مصدر سابق،ص١٣٠.

(١٠)جون باول، الفكر السياسي الغربي، ترجمه: محمد رشاد خميس،

مراجعه: راشد البراوى، الهيئة المصريه العامه للكتاب، القاهره، ١٩٨٥،ص٢٧٤.

(١١) السيد محمد الحسينى، علم الاجتماع السياسى: المفاهيم والقضايا، دار المعارف بمصر، القاهره، ١٩٨٣، ص ص٣٦٥/٣٦٦.

(١٢) المصدر السابق، ص ص٣٦٥/٣٦٦.

(١٣) غريب سيد احمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفه الجامعيه، الاسكندريه،١٩٨٦، ص٣٢١.

(١٤) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، مصدر سابق،ص٣٤٢.

(١٥) جون باول، الفكر السياسى الغربى، مصدر سابق، ص٢٧٢.

(١٦) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، مصدر سابق،ص٣٤٩.

(١٧) المصدر السابق مباشره، ص ص٣٤٩/ ٣٥٠.

(١٨) جون بول، الفكر السياسى الغربى، مصدر سابق،ص٢٦٤.

(١٩) المصدر السابق مباشره، ص ص٢٦٥/٢٦٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٢١) غريب سيد احمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق،ص٣٢١.

انظر أيضاً: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى، مطبعه لجنه التأليف والترجمه والنشر، ط٣، القاهره،١٩٦٥، ص٢٨١.

(٢٢) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، مصدر سابق، ص ص٣٤٤/٣٤٨.

(٢٣) المصدر السابق، ص ص٣٥٠/٣٥١.

(٢٤) السيد محمد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، بدون ناشر،١٩٩٧،ص١٥٤.

(٢٥) المصدر السابق، ص ص١٥٤/١٥٥.

(٢٦) جون باول، مصدر سابق، ص٢٧٦.

(٢٧) فؤاد محمد شبل، مصدر سابق، ص ص٣٥٣/٣٥٤.

الفصل الثاني

توماس مور:

"يوتوبيا": مدينه مثاليه ام مرثيه إجتماعيه؟

(١٤٧٨ - ١٥٣٥)

الفصل الثانى

تـومـــاس مــــور :

"يوتوبيا" مدينه مثاليه ام مرثيه إجتماعيه؟

(١٤٧٨ - ١٥٣٥)

أولاً: توماس مور وعالمه الخيالى:

ولد توماس مور Thomas More فى لندن فى اليوم السابع من فبراير عام ١٤٧٨ من أسره لم تعتز بجاهها العريض، ولكنها ملأت الافواه والاسماع بحسن الاحدوثه وكريم الخلال.

كان ابوه قاضياً، واراد أن يأخذ ابنه بدراسه القانون، فارسله الى جامعه اكسفورد، حيث ابدى من علائم الذكاء واستقامه الخلق ما أنطق الالسنه بالثناء عليه، وقد كانت للأب خطه صارمه فى تنشئة ابنه على الجد، اذ كان من رأيه أن أشد مايحفز النفس على الفضلية هو منع وسائل الاغراء، ولذا لم يكن يرسل لابنه من المال الا قدراً ضئيلاً حتى روى عنه انه اثناء اقامته باكسفورد لم يكن يستطيع ان يصلح حذاءه دون ان يرجع الى مشوره أبيه(١).

تخرج "مور" فى تلك الجامعة، فاشتغل محامياً، فمحاضراً فى القانون. فاكتسب معرفه عظيمة بالمشكلات الدولية فى عصره، بفضل المناصب العامه القانونية التى شغلها أو تقلدها.

ولعل أقوى ما أثر فى مجرى حياته بعدئذ، شخصيتان بارزتان فى عصره، تركا اثراً كبيرا عليه، وساعداه على صياغة حياته فى قالبها المعروف، واعنى بهاما، "أرزم" و"كولت" وهما من اعلام الاصلاح الدينى....، ولقد اعجب "أرزم" "بمور" إعجاباً عظيماً، دفعه الى "التساؤل" "متى انجبت الطبيعه رجلاً أرق وأمرح من توماس مور؟"[٢].

ولما بلغ "مور" السادسه والعشرين من عمره، انتخب عضواً فى البرلمان عام ١٥٠٤ فى عهد الملك هنرى السابع، ولكنه لم يلبث ان تعرض لسخط الملك وغضبه، وذلك حين طالب هنرى بزيادة الضرائب، فتصدى له "مور" دون سائر الاعضاء جميعاً. فأخذ الملك يتربص به الدوائر، حتى اضطر الى التنحى عن عضوية البرلمان وما اليها من الشئون العامة، ومازال يتبعه بنقمته، فلم يجد "مور" بداً من الهرب. فما ان اخذ يعد العده، حتى مات الملك هنرى سنه ١٥٠٩[٣].

وعلى اثر تولى الملك هنرى الثامن امور البلاد، أخذ نجم "مور" فى الصعود، فعين نائباً لعمده لندن، وهو منصب من أعظم مناصب الدوله اذ ذاك، واستأنف اعماله فى المحاماه، وذاع اسمه، وكثر ربحه، وتزايدت شعبيته حتى الحت قطاعات واسعه من اصحاب الاعمال والتجار، على الملك هنرى الثامن، ان يبعث به سفيرا الى هولندا ليفض ما بين الدولتين من نزاع. ولقد نشأت فكره اليوتوبيا فى ذهنه وهو فى تلك السفاره بين البلدين[٤].

وتبين هنرى الثامن فى توماس مور، القدرة والنبوغ، فسعى سعيا

حثيثاً الى ضمه الى حاشيته ليفيد من حكمته، غير ان "مور" كان يقابل ذلك بالرفض، الى أن إستطاع هنرى بالحاحه الشديد، ان يظفر بمور عام ١٥١٨ عضوا فى مجلس البلاط، بل اقرب الاعضاء الى قلب الملك. فلا يكاد يخرج من مجلسه، فإذا جد الجد كان رأي "مور" نافذاً حاسماً، وإذا ضاق صدر الملك كان حديث "مور" هو اقرب وسائل السلوى وانجعها، ومازال كذلك يعلو فى مناصب القصر حتى عينه الملك كبيراً لامنائه عام ١٥٢٩. غير ان مور لم يكد يتولى منصبه ذاك حتى إصطدم برغبه الملك فى وساطته لدى الكنيسة لالغاء زواجه من كاترين، للزواج من "آن بولين". ولم تصادف هذه الرغبة هوى لدى مور، واعلن عدم موافقته على الغاء هذا الزواج، فنحاه هنرى، وعزف عنه(٥).

وبحلول عام ١٥٣٤، اعد هنرى قانوناً لوراثه العرش، يحصر ولايه العهد فى ابنائه من زوجته الجديدة التى تزوج بها (آن بولين)، وطلب من كبار رجال الدولة ان يؤدوا يمين الاخلاص لذلك القانون. كان لابد لمور ان يحلف اليمين، فرفض رفضاً قاطعاً، فالقى به فى برج لندن: حيث حوكم وأدين وازهقت روحه فى السادس من يوليو عام ١٥٣٥(٦).

ذلك شأن الرجل، اما عن كتابه "اليوتوبيا" فهو فى نظر البعض لغزاً عويصاً، ولكن ربما يساعد فهم يوتوبيا فهما صحيحاً ان نتذكر انها كتبت فى فترة انتقالية كانت فيها حركه النهضه تؤذن بميلاد حركه الاصلاح الديتى بكل ما لحق بها من هزات اجماعيه وسياسيه عميقه.

وتنقسم يوتوبيا الى كتابين وضعا فى أوقات مختلفه، ولكننا لا نعلم على وجه الدقه ايهما كتب قبل الاخر واستقبلت اليوتوبيا استقبالاً رائعاً، وتوالت طبعاتها، ونالت رضا جميع المثقفين.

وعلى حين يمثل الكتاب الاول وصفا للظروف التى سادت فى انجلترا خلال القرن السادس عشر فضلاً عن مناقشة قضية: فيما اذا كان على الفلاسفة ان يقدموا المشورة للملك السلطان ...الخ، وضرورة اصلاح نظام العقوبات. اما الكتاب الثانى فخصص لوصف الجزيرة ومدنها او السمات والعلاقات الاجتماعية بين سكانها، وتنظيم المدينة، وادارة الحروب ومعامله الاعداء، وأنظمه التعليم والقوانين ومعامله المذنبين وتشكيل الحكومه واختيار الحكام.

وقد تحقق لهذا الكتاب ذيوع عظيم بين الناس لمنزله كاتبه، الذى عاصر بدء الكشوف الجغرافيه العظيمه فى القاره الجديده، فإشتد ميل الناس الى مطالعه ما يكتب عن البلاد البعيده الجديده، سواء كانت تلك الاراضى المكشوفه فى ارض الواقع، او فى دائره الخيال. وهل كتاب "يوتوبيا" الا رحله خياليه الى جزيره انشأها خيال الكاتب(٨).

والحقيقة ان "يوتوبيا" Utopia توماس مور، تمثل اكمل الصور المتاحه لعالم مثالى، تختفى منه شرور الواقع، وتتحقق فيه احلام الانسانيه بالسعاده والكفاية والعدل، وقد صاغها مور على نحو تمتزج فيه الصفات المثالية بالرموز الخيالية لمجتمع لا مكان له، يسود فيه العقل، فيسود الحق

والخير، وتسود قيم الفضيله والجمال. و"مور" يريد فى "يوتوبيا"، ان يذيع فى الناس قصه هذا المكان المجهول جزيره يوتوبيا، الذى سمعه من هتلوداى الذى تخيل انه قابله هناك، وقت ان كان مبعوثاً لهنرى الثامن، ليفاوض هولندا فى بعض الشون السياسية الذى تخص بلاده .. الخ، لعل فى سردها ما يهدى الناس الى اصلاح بلادهم.

ولعل أهم ما يميز يوتوبيا مور عن غيرها من الأعمال المثالية المعروفه التى نجدها فى "مدينة الله" للقديس اوغسطين، و"أصول الحكم" للقديس توما الاكوينى، و"الجمهورية" لافلاطون، و"السياسه" لارسطو، و"آراء اهل المدينه الفاضله" للفارابى...... الخ، أقول ان مايميز "يوتوبيا" عن تلك الاعمال السابقة لها، هو الشكل الادبى الروائى الذى قدم به توماس مور، عالمه المثالى من ناحيه، وارتباطها بعالم الواقع ومشاكله، ارتباطاً وثيقاً من ناحيه اخرى.

وتنقسم القصه الى كتابين إثنين، يكمل أحدهما الآخر يشتمل الكتاب الاول، على عرض لأحوال انجلترا فى القرن السادس عشر، ويحتوى الكتاب الثانى على قصه "يوتوبيا"على نحو ما أشرنا قبل قليل.

لنتحول الآن الى استعراض خلاصه ما يسطه السير توماس مور من آراء.

ثانيا: ملامح التنظيم الاقتصادى فى يوتوبيا "مور":

هاجم مور **نظام الملكية الخاصه**، مدعيا ان الجماعه لا يتأتى لها ان تحيا حياه وادعه وتحكم حكماً عادلا مادامت تتمسك بنظام الملكيه الخاصه. والملكيه الخاصه معدومه فى جزيرة يوتوبيا، ولكل مواطن حق على اي شيء فيها. و"الارض" مصدر الثروه الاساسى. والزراعه هى الحرفه الغالبه لأهل الجزيره، ويستثمر الناس كل شبر فيها بزراعته على أحسن السبل اذ يجب على كل مواطن الالمام بفن الزراعه، وعليه ان ينفق جانبا من وقته فى احدى المزارع الكبيره(٩).

والعمل فرضٌ على جميع افراد الجزيره القادرين، ويرث الابن - غالبا - صناعه أبيه، ولكن نبوغه فى صناعه بعينها، يلزم تحويله الى العائله المتخصصة فيها. وتعنى الدوله بابراز نبوغه. ويعمل المرء ست ساعات، ويستريح ثمان، وتخصص بقيه اليوم لتوجيه المواطنين.ويساهم كل منهم فى العمل الصالح، ولا يسمح بالكسل. وتستخدم الأيدى العامله الفائضة فى استصلاح الطرق، فإن توفر بعد ذلك عماله فائض، انخفضت ساعات العمل بين المشتغلين(١٠).

ويذهب مور الى ان **طريقة تبادل وتوزيع السلع** فى تلك الدولة الخيالية فى الريف والحضر تقوم على اساس أن يأخذ مندوب كل عائله - شهرياً، السلع المنتجة الى الاسواق، وتودع فى مخازن خاصه، لترتب وفق انواعها. ومن هذه المخازن ينتقى رب كل عائلة ما تحتاج اليه عائلته، وبذلك ينتفى

التبادل، وتنعدم وظيفه النقود. ويتم ذلك بفضل وفره الانتاج ويقول «مور» وإن لم يمتلك احد شيئا، الا ان كل امرىء فى الدوله، غنى بفضل قدرته على الحصول على مطالبه وتمتعه بحياة راضيه وادعه، ولا يحمل للمتسقبل هماً، ولا لأحد حقدا أوضغينه. ويترتب على الغاء النقود فى دوله - السير توماس مور - زوال الرغبه في اكتناز الذهب والفضه وغيرهما من المعادن والاحجار الثمينة(١١).

لقد ازعج مور الاوضاع الاقتصادية المزرية لهذا العصر، وهو ينتقدها على لسان هيلوداي. فالتوسع فى تجاره الصوف، كان قد ادى الى مجازفات رأسماليه واسعه النطاق فى تربيه الماشيه، أدت الى هجره بين السكان وزيادة العاطلين "ان أغنامكم التى اعتادت ان تكون قانعه للغايه، وأليفه ولا تأكل الا القليل. قد اصبحت الآن كما سمعت، أكوله نهمه ومتوحشه الى درجه انها قد تلتهم أو تزدرد الناس أنفسهم. انها تقضى على حقول ومنازل ومدن بأكملها وتدمرها". أما عن اصحاب الاراضى، "فانكم وبعض بنلاؤكم لا تدعون ارضا صالحه للزراعه، انكم تحولونها جميعاً الى مراع. انكم تهدمون المنازل، وتخربون المدن ولا تدعون شيئا قائماً، وان ابقيتم على الكنيسه فلكى تجعلوا منها حظيره للأغنام. والمزارعون يلقون خارج مدنهم، فهناك فى جانب ضجه الترف الزائف، وفى الجانب الآخر عوز واملاق(١٢).

والى جانب الزراعة، التى يشترك فيها الجميع، يرى مور ضروره ان يتعلم كل مواطن فى الجزيره، حرفه خاصه به. وهذه عادةً اما نسج الصوف أو الكتان، واما البناء او صناعه المعادن او النجارة. واما بخلاف ذلك فلا

توجد أعمال يقوم بها عدد يذكر .... الخ. وغالبا ما يتعلم الشخص صناعه ابيه، التى يميل اليها ميلاً طبيعياً، أما اذا استمالته صناعة اخرى، فإنه ينقل بالتبنى الى اسره تزاول تلك الصناعه التى يميل اليها. ولا يحرص والده فقط، بل السلطات المعنيه ايضا على ان يوضع تحت اشراف رب اسره وقور وشريف. فاذا ما تعلم حرف اخرى، فله ان يمارس الحرفه التى يختارها، مالم تكمن المدينه (الجزيره) بحاجه الى واحده منهما اكثر من الاخرى(١٣).

إما عن **توزيع وقت العمل**، فيقسم اليوتوبيون اليوم الى اربع وعشرين ساعه متساويه، يخصصون ست منها فقط للعمل: ثلاث ساعات قبل الظهر، يذهبون بعدها لتناول الغذاء، ويستريحون ساعتين بعد تناول الغذاء، ثم يعاودون العمل ثلاث ساعات اخرى يتناولون بعدها العشاء. أما الاوقات التى تتخلل ساعات العمل، النوم، الطعام، فيقضيها الشخص كما يشاء ولا يضيعها فى اللهو والبطاله، ولكنه يشغل وقت الفراغ بنوع آخر من النشاط، كل تبعاً لميله الخاص، وتخصص هذه الاوقات للنشاطات العقلية. فمن العادات المتبعه لديهم ان تلقى المحاضرات يوميا قبل بزوغ الشمس، ويكون الحضور اجباريا فقط لاولئك الذين اختيروا لتكريس انفسهم للعلم. أما باقى الفئات من الذكور والاناث، فإن وجودهم يتوقف على رغبه البعض فى سماع هذه المحاضرات، يسمع بعضهم هذه، والبعض الاخر تلك، كلو وما يتفق وطبيعة ميوله، مُشيراً الى أن افضل استخدام للوقت هو ذلك الى يخصص للعمل، لأن فى ذلك فائده للدولة(١٤).

وفي بلاد اليوتوبيين يمارس اهل اليوتوبيا جميعاً، أعمالاً نافعه. ويكتفون بقدر أقل مما ينتجونه. ومن الضروري والحال كذلك، ان يتوافر العديد من السلع، مما يدفع السلطات في بعض الاحيان، الى توجيه جموع غفيره من الناس الى اصلاح بعض الطرق العامه وفي احيان اخرى كثيره حيث لا يوجد مثل هذه الاصلاحات(الاعمال)، فانهم يستصدرون بيانا للشعب بتخفيض ساعات العمل. ذلك انها (أي السلطات) لا تجبر المواطنين على القيام بأعمال غير ضرورية. لان دستور دولتهم يهدف في المحل الاول الى توفير أكبر قدر ممكن من الوقت الذي يقضى في خدمه الجسد، وتخصيصه لحريه العقل وتثقيفه، اعتقادا منهم بأن في ذلك سعاده الحياه[١٥].

وعن **النشاط الاقتصادي** في يوتوبيا مور، يذهب الى ان كل شخص في جزيرته، يجد متعه في التعاون مع الآخرين، وتقديم المساعده لهم. ذلك ان اقوى رابطه تربط بين الشعوب والامم، ليست هي الاتفاقيات والمعاهدات، بل هي العلاقات القائمه على الموده والتعاون. فالرابطه القويه في هذا العالم، هي تلك التي تقوم على الزماله بين الناس التي تؤدي في نهايه الامر الى ظهور العلاقات الوجدانية. وتلك نقطه تأثر فيها توماس مور بآراء آباء الكنيسه. ويمنح مور اهميه خاصه **للزراعه** لانها هي النشاط الذي يمكن ان يمارسه الرجال والنساء الذين يعيشون في اليوتوبيا. وفي ايام الحصاد يستطيع سكان المدن من الرجال والنساء، الذهاب الى الريف، والمساعده في جمع المحاصيل. ويسهم هذا التعاون بين سكان المدن والريف، في حل مشكله العماله بالريف، وتنميه العلاقات بين سكان المدن من ناحيه، وسكان الريف من ناحيه اخرى. ولقد اولى توماس مور قضيه الطعام أو الغذاء اهميه خاصه. فالزراعه اذا ما كانت معتمده على ادوات انتاجيه

متطوره، واساليب فنيه ملائمه، تستطيع ان تحقق الوفره الاقتصاديه لسكان اليوتوبيا[١٦].

ويحاول توماس مور ايضا ان يوضح ان سكان يوتوبيا وان كانوا يزرعون ارضهم بمهاره، ولا يسمحون بالتبوير فيها، غير انهم لا يعرفون الطبقه الفلاحيه. بل هناك تكامل أو بالاحرى اندماج كامل بين عمال المدينه وعمال الريف، لان كل مواطن يقوم بالعملين معاً، وتصبح الزراعه شكلا من اشكال الخدمه العسكريه التى يؤديها كل مواطن لمده عامين. وقد يبدو ان هذا الوقت اقصر من ان يكفى لاكتساب خبره كافيه فى زراعه الارض، لكن سكان يوتوبيا تدربوا على الزراعه وقتا طويلاً قبل ان يلتحقوا بـ "جيش الارض". فالزراعه هى العمل الوحيد الذى يقوم به الجميع رجالا ونساء دون استثناء ويتعلمونها جميعا فى طفولتهم عن طريق التلقين النظرى فى المدارس من ناحيه، وعن طريق الرحلات الزراعيه من ناحيه اخرى، وهنا لا يكتفون بالمشاهده فقط، بل يشاركون بالعمل الفعلى كلما سنحت الفرصه للتدريب العملى او الممارسه[١٧].

وقصارى القول، لم يكتف اليوتوبيون بالغاء الملكيه الخاصه، والغاء النقود والتجاره بل نجحوا أيضا فى تجريد الذهب والفضه والاحجار الكريمه من سحرها وقوتها المفسده، واخترعوا طريقه فذه تمكنهم من الحفاظ عليها واستعمالها احيانا فى التجاره مع الدول الاجنبيه، دون ان يضفوا عليها أيه قيمه، بقصر استخدامها (المعادن النفيسه) فى صناعه الاغلال العامه او فى المنازل والقيود الثقيله التى يوثقون بها العبيد، فضلاً عن استخدامها فى صناعه احط الاوانى المخصصه للاستعمال، سواء فى القاعات العامه او المنازل الخاصه ايضاً. واخيرا، فان كل من يرتكب جرماً يسبب له العار،

يعلقون الحلى الذهبيه فى أذنيه، والخواتم الذهبيه حول اصابعه، والسلاسل الذهبيه حول رقبته أو تاجاً ذهبيا على صدغيه. وهكذا يجعلون، بكل وسيله فى متناول اليد، من الذهب والفضه علامه للخزى والعار[18].

ان اهل يوتوبيا **يأخذون بمبدأ الاشتراكيه**، ولذا نرى كل انسان، هناك مُشبع الحاجات بل تغمره وفره من الإنتاج .. اى ان سعاده المجتمع لن تتحقق الا بعد ان تسود المساواه بين الافراد فى كل شىء، وهذه المساواه المطلقه مستحيله ما بقيت الملكيه الخاصه قائمه، لأن الاغنياء كثيرا ما يستولى عليه الجشع فى جميع المال ... الخ. بعباره اخرى، اننا لن نبلغ الكمال فى توزيع الثروه، الا اذا حطمنا قوائم الملكية الخاصه، ولن يزول البلاء من البلاد، ولن يقتلع من جذوره، الا اذا اتينا على الملكيه الخاصه فمحوناها محوا من الوجودا[19]، وقمنا باعاده التوزيع على الاسس الاشتراكيه ومبادئها، "من كل وفق قدرته، الى كل وفق حاجته. ويدرك مور استحاله تطبيق هذه القاعده من غير توافر الانتاج حتى يفيض عن حاجه الناس.

ان كل الناس فى يوتوبيا رجال او نساء - حتى القساوسه - يقومون باعمال انتاجيه. بل ان القضاه وكبار الموظفين يجب ان يمارسوا العمل ايضاً. وفى اليوتوبيا يجب تحريم المهن غير المفيده. وحينما تصل البطاله الى معدلات عاليه، يقترح "مور" تخفيض أيام العمل، والحد من عدد ساعات الدوام، لتصل الى اربع ساعات يومياً خلال تلك الفترات التى تشهد بطاله عاليه، اذ ان ذلك يتيح فرصه العمل للجميع، والتى يجب ان تكون متاحه لكل الافراد[20].

ثالثا: التصورات الاجتماعية والدينية والاخلاقية فى اليوتوبيا.

ويحاول مؤسس المدينة أيضاً، ان يوضح الملامح العامه لتنظيم اليوتوبيا من المنظور الاجتماعى، فيشير إلى أن فى وسط كل حى من احياء المدن يوجد سوق لتبادل السلع والخدمات، وعلى الاطراف توجد المؤسسات الصحية، حتى تتاح للمرضى فرص العلاج فى بيئه هادئه. والطرق مهيأه جيدا للمرور وللوقايه من الرياح على حد سواء. أما المبانى فأبعد ماتكون عن الضآله أو التواضع، ومقامة بعضها بجانب بعض فى صف طويل يستمر طوال الشارع، ويقابله صف آخر على الجانب المواجه. ويفصل بين جنبات المنازل المتقابله شارع عرضه عشرون قدماً. وخلف المنازل وعلى طول الشارع طرئق فسيحه تحيط بالجوانب الخلفيه للمبانى من جميع الجهات، يزرعون فيها الكروم والفواكه، والزهور والأعشاب، وتتنافس المجموعات السكنيه المختلفه حول اجملها واكثرها تنسيقاً. ويذهب "مور" إلى أن المدينه قد عرفت بعض الصور المبكره للتخطيط الحضرى، فهو يرفض ازدحام المدن بالسكان، ويضع حدا اقصى لعدد سكان المدينه (حوالى مائه الف نسمه)، خاصه اذا كانت المدينه حديثه النشأه[٢١].

ويستكمل مور عرضه للجوانب الأخرى ذات الصله بالتنظيم الحضرى لليوتوبيا، فيمنح انشاء المراكز الاجتماعيه داخل المدينه، أهميه خاصة. ففى الشتاء، وحينما لايستطيع الناس العمل فى حدائقهم، فانهم يتجمعون فى محلات وقاعات عامة، حيث يعزفون الموسيقى، ويتبادلون الاحاديث الودية، ويمارسون الالعاب الجماعيه[٢٢].

كذلك يؤكد مور أن اليوتوبيا تضم بالضرورة أفراد اصحاء، وأن المسئوليه الحقيقيه للحكام تتمثل فى المحافظه على الصحه العامه ومواجهه

الأمراض والأوبئه. وعلى الرغم من ان اليوتوبيا لاتعرف الاثرياء، الا ان كل سكانها هم اثرياء بمعنى من المعانى. فهم يعيشون حياة جماعيه مليئه بالمتعه وخاليه من القلق والخوف، متحرره من العوز والفقر. فاليوتوبيا - فى نظر توماس مور - ماهى الا عائله ضخمه فيها يحرص القادر على مساعدة العاجز فى سياق من التكافل والتعاون[٢٣].

وفى اطار اليوتوبيا لايوجد شخص كسول او فرد يقوم بنشاط اقتصادى غير ضرورى، ولايعرف سكان اليوتوبيا حب المال، لان الثروه وحدها لاتصنع السعاده. ولأن سكان اليوتوبيا لايحبون المال، فإنهم لايلجأون إلى ارتكاب الجرائم من أجل الحصول عليه، ولايقدمون على الغش او السرقه اوالقتل او الخيانه .. الخ. وهكذا نجد توماس مور يحاول القضاء على النزعه الماديه لدى سكان اليوتوبيا، من خلال تشجيعهم على نبذ جمع المال، وعدم اللجوء الى إقتناء الاساليب الترفيه والترويحيه. ان الناس فى اليوتوبيا لايحصلون على مكانهم فى ضوء مايمتلكون من ثروه، بل فى ضوء مايؤدونه من خدمات للمجتمع الذى يعيشون فيه[٢٤].

فالأسره فى يوتوبيا ،ليست فقط هى الوحده السياسيه، وانما هى ايضا الوحده الاجتماعيه - الاقتصاديه -الأساسيه للمجتمع. وهى وحده تربويه يلعب بها الاب الدور الرئيسى. وتتكون الاسره من اولئك الذين تربط بينهم رابطه الدم. فالفتيات، عندما تكتمل انوثتهن ويتزوجن، يذهبن إلى بيوت ازواجهن، اما الابناء الذكور والأحفاد، فيبقون فى الاسره ويخضعون لاكبر الآباء سنا، الا إذا شاخ وهرم، وفى هذه الحالة يخلفه من يليه سناً. وحتى لايزيد عدد سكان المدينه او ينقص عن الحد المعين، فمن المقرر الا ينقص عدد البالغين فى كل اسره عن عشره أو يزيد على ست عشره، وهناك سته الاف

اسره فى كل مدينه، فيما عدا الاراضى المحيط بها. اما فيما يتعلق بالاطفال تحت السن المحدده، فليس هناك عدد محدد، بالطبع. ويمكن مراعاة الحد بسهوله عن طريق نقل اولئك الذين يزيدون على العدد المحدد فى العائلات الكبيره إلى تلك التى تقل عنه(٢٥). ويحكم الاسره اكبر الافراد سناً، وتسهر الزوجات على راحه أزواجهن، ويسهر الابناء على راحه آبائهم. وباختصار، يسهر الاصغر سنا على راحه الاكبر. وتقسم كل مدينه الى اربع مناطق متساويه، وفى وسط كل منطقه سوق لجميع المنتجات. وتُحضر كل اسرة منتجاتها الى مبانٍ معينه بالسوق، ويوضع كل نوع من السلع فى مخازن مستقله. ومن هذه يأخذ رب كل اسره كل مايحتاج اليه هو واسرته، ويحمله معه دون دفع مال أو بديل(٢٦). وعند **الاختيار الزواجى** بين اليوتوبيين، نجدهم يراعون بكل جديه وحرص، عاده باتت مألوفه بين سكان اليوتوبيين وهى ان سيده وقوراً محترمه تعرض المرأه سواء كانت عذراء ام ارمله لراغب الزواج، وبالمثل، فإن رجل عاقل يقدم راغب الزواج كذلك، امام الفتاه. ومما يجعل هذا الأمر اكثر اهميه لدى اليوتوبيين، انهم الشعب الوحيد فى تلك الاجزاء من العالم، الذى يكتفى رجاله، بزوجه واحده. كما ان الزواج قلما يفصم لديهم إلا بالموت، أو بسبب الخيانه الزوجيه، او مالايطاق من طباع منفره. وإذا ماحدث ذلك للزوج أو الزوجه، صدر له اذن من المجلس بأن يتزوج ثانيه. اما الطرف الآخر فيقضى بقيه العمر يحمل وصمه العار، دون زواج. أما ان يترك الرجل زوجته دون رضاها، ودون ان يكون لها فى ذلك ذنب، لأن مكروه أصاب جسدها، فذلك مالايرتضون. ويرون انه من القسوه ان تُهجر الشخص وهو اشد مايكون حاجه إلى السلوى، وان كبر السن، الذى يصحبه المرض - ويعد مرضا فى ذاته - لايجد سوى قدر ضئيل، لايعتمد عليه، من الاخلاص.(٢٧). ومع ذلك، قد

يحدث احيانا الاتتفق طباع زوجين بدرجه كافيه، ويجد كل من الزوجين شخصا آخر، يأمل ان يعيش معه حياه اسعد، ولذا ينفصلان بموافقه كل منهما، ويدخلان في ارتباطين جديدين، ولكن لابد لها من موافقه المجلس الذى لايوافق على أى طلاق قبل ان يبذل اعضاؤه وزوجاتهم ما في وسعهم من نشاط لبحث الموضوع، وعليهم عند ذلك أيضاً، الايترددوا في الموافقة عليه، لانهم يعلمون ان هذا وان يكن الطريق الآخر لتحطيم الحب بين رجل وزوجته، فهو السبيل نحو امل سهل، لزواج جديد(٢٨).

وعن التصرف ازاء **الخيانه الزوجيه**، يذهب «مور» الى معاقبه من يخونون الرباط الزوجى باشد انواع العقوبات صرامة، فاذا كان الطرفان متزوجين، يُطلق الطرفان المضاران، بموافقتها، من الطرفين الخائنين ويتزوجان، او يسمح لهما بالزواج بمن يريدان. أما اذا كان احد هذين الطرفين اللذين أضيرا لايزال يحب ذلك الشريك غير الجدير بالحب، فليس ممنوعا ان يظل ذلك الزواج قائماً، بشرط ان يرض هذا الطرف بمصاحبه الطرف الآخر ومشاركته العمل الشاق بعد ان يحكم عليه بأن يصير عبداً. ويحدث من وقت لآخر ان تثير توبه المذنب، وطاعه واجتهاد الآخر، شفقه الحاكم، فيعيد اليهما الحريه. اما معاوده ارتكاب نفس الخطأ فعقوبتها الموت(٢٩).

أما عن سن الزوج بالزواج قبل سن الثامنه عشر، وللرجل قبل الثانيه والعشرين. كما لا يسمح للخطيبين قبل الزواج بالإتصال، والاتعرضا لعقوبه صارمه، ومنعا من الزواج مالم يعف الحاكم عن جرمهما. **والطلاق وتعدد الزوجات** ممنوعان فى يوتوبيا «مور». ويسمح بالطلاق فى حالات خاصه بعد موافقه مجلس الشيوخ. وللزوج حق ردع زوجته وتأديبها، وللوالدين حق تقويم أبنائهما، الا اذا كان الخطأ من الخطوره، بحيث يكون فى عقابه علنا، فائده للاخلاق العامه(٣٠).

والتعليم فى دوله «مور» عملى الطابع، فيدرس التلاميذ علوماً مثل الحساب والهندسه والزراعه، ويسمح لهؤلاء الدارسين بإختيار المهنه التى يريدونها، ويجاز للنابغين منهم بتكريس أنفسهم للعلوم التى نبغوا فيها. وتولى الدوله جميع التلاميذ الرعايه والتشجيع اللازمين لصرف اوقاتهم فى الاطلاع النافع.(٣١).

ويستكمل مور رؤيته الاجتماعيه حول **التعليم**، فيشير إلى ضرورة كونه إجبارياً، يتلقى فيه الافراد فى ظل اليوتوبيا ساعات طويله لتنميه ميولهم الفكريه كل صباح، خاصه بعد ان يؤدون أعمالهم اليوميه. وبالاضافه الى ذلك، فان سكان اليوتوبيا يستطيعون تخصيص جانب من اوقات فراغهم فى تعليم العلوم والفنون. ان المهمه الاساسيه لانسان اليوتوبيا فيما يرى "مور" هى التعلم. ويحرص "مور" أيضاً، أن يتلقى كل طفل تعليماً مدرسياً، كما يجب أيضاً تنظيم انواع معينه من التعليم للبالغين. ذلك ان الانسان يجب ان يتعلم لكى يحيا، وان يظل على صله وثيقه بالتعليم طيله حياته(٣٢).

اما عن **الأفكار الدينيه والفلسفه لسكان يوتوبيا**، فيؤكد «مور» انها تخضع لقدر كبير من التسامح، فلكل رجل ان يتبع الدين الذى يختاره، «حتى يؤديه فى سلام وهدوء ورقه ووقار»، وهو يدافع عن التسامح مادام لم ينكر خلود الروح ووجود العنايه الالهية، ولايصبح من الرهبان الا اولئك الذين يتمتعون بقداسه مفرطه، وهم على هذا قله محدوده، والقسم الاكبر والاعقل...، يؤمنون بان هناك قوه إلهية مجهوله، ابديه ولايمكن ادراك كنهها وغامضه، بعيده كل البعد عن ادراك الانسان..إنه ذلك الذى يسمونه ابا الجميع. وعندما سمعوا بالمسيحية اتفق نسبه كبيره منهم بعقول مستبشره

على ذلك الشئ ذاته، خاصه لأنهم اعتقدوا ان المسيحيين يمتلكون كل الاشياء ملكيه عامه تبعاً لتعاليم المسيح(٣٣).

«أما اولئك الذين لايقبلون دين المسيح، فلا يحاولون منع غيرهم الدخول فيه. ولايهاجمون احداً ممن يعلنون اعتناقه» وبخاصة اذا ما كانت الدعوه الى هذا الدين متزنه وعاقله ولاتفضله على غيره من الأديان. والحقيقه، ان من أقدم المبادىء المتبعه لديهم، "ذلك المبدأ القائل بألا يضار شخص بسبب دينه(٣٤)."

وتدعيماً لذلك، فيوتوبيا تكفل لكل شخص حريه إعتناق الدين الذى يريده، ويسمح له بدعوه الآخرين الى دينه، بشرط ان يؤيد دعواه بالمنطق وبهدوء ووداعه، وألا يهاجم الاديان الاخرى بمراره اذا لم لم تنجح حججه، والا يستخدم العنف، ويمتنع عن السب، فإذا ماعبر عن ارائه بعنف وحماس متطرف، عوقب بالنفى أو بأن يصبح عبداً (٣٥).

وعلى صعيد الحروب، يستطيع المتتبع لما جاء بيوتوبيا «مور» حول الحروب واداره المعارك الحربيه، ومعامله الاسرى من الاعداء... الخ، ان يشهد ان اهل يوتوبيا يمقتون الحرب مقتاً شديداً، لانها إنتكاسه بالانسان الى حيث الهمجيه المتوحشه، وهم لايعدون النصر فى الحروب من ضروب النصر... ولكنهم على الرغم من ذلك يدربون ابناءهم جميعاً، رجالا ونساء، على المقاتله كى يخفوا الى صد العدوان ان هاجمهم عدو، أو يدرأوا عن أصدقائهم الخطر ان دهمهم خطر، او يحرروا شعبا أرهقه الذل والاستعباد لأنهم يطمعون ان يكونوا حماة الحريه والاخاء.

وتراهم مع ذلك يكرهون ان يدحروا اعداءهم بسفك الدماء ان اذا - - وسيله غير ذلك، وهم يعدون اكبر النصر وأدعاه الى الفخر، ان يردوا كيداً

لمهاجمين بالحيله والخداع والذكاء والدهاء، فإن وفقوا فى ذلك، رأيتهم يقيمون انصاب النصر فى كل مكان، ويفرحون ويمرحون، لأنهم يؤمنون بان نصر الذكاء وحده، هو الجدير بالانسان، واما حرب الجسد للجسد، والفتك واراقه الدماء وازهاق النفوس، فتلك وسيله فى مستطاع الحيوانات، وكل ذى ظفر وناب(٣٦).

واهل يتوبيا لايبدءون الحرب الابعد ان يستوثقوا من السبب، وتذهب مطالبتهم باعاده الحق الى نصابه، هباء. ويتخذون قرار الحرب فى النهايه، ليس فقط عندما يغزوا الاعداء البلاد، ويحملون الغنائم، بل يحاربون بضراوة أشد بكثير فى حالتين: اولهما عندما يتعرض التجار من اصدقائهم لمعامله جائره فى ذاتها، والأخرى، بسبب تحريف قوانين عادله.(٣٧).

اما اذا ما اصيب احد مواطنى يوتوبيا بعاهه او قتل ظلما فى بلد آخر، وسواء كان المسئول عن ذلك هو الحكومه اوفرد من المواطنين، فانهم يتحققون من الوقائع اولا عن طريق سفرائهم، فإذا لم يُسلم لهم المذنبون،يرفضون ايه ترضيه، بل يعلنون الحرب. اما اذا سلم لهم المذنبون، فعقابهم الموت او يجعلون منهم عبيداً.(٣٨).

ويدافع «توماس مور» عن استخدام المرتزقه فى القتال، وهم فئه من الناس ولدوا من اجل الحرب، يخرجون من بلادهم حيثما وجدت الحاجه الى الجند، يقدمون خدماتهم لقاء أجر، وهم يحاربون بشراسه وامانه فى خدمه اولئك الذين يستأجرونهم...، طالما أن وعودهم بدفع الأجر، قائمه وملزمه. واذا إقتضى الأمر، فانهم يستخدمون جند الشعوب التى يحاربون من أجلها، ثم بجنود الشعوب الصديقه، ثم اخيرا بأبناء وطنهم من بين المتطوعين لذلك، فهم لايدفعون الرجال الى الحرب رغم انفوهم، وقد يسمح

للنساء اللاتى يرغبن فى اصطحاب أزواجهن الى ساحه الحرب، بذلك، بل ويشجعن ويحثثن عليه. وفى ميدان القتال، تقف الزوجات الى جانب ازواجهن ويحيط بكل رجل ابناؤه وذو قربى، بهدف أن يساعد، اولئك الذين يميلون الى التعاون بعضهم البعض، عندما يقفون هكذا جنباً الى جنب(٣٩).

وحول اخلاقيات اليوتوبيا بشأن وقف القتال (الهدنه) أو معامله المهزومين، يشير «مور» الى ان اليوتوبيين يحترمون توقيتات الهدنه بكل امانه، ويحرصون على الامتناع عن اسباب خرقها، وهم (اى سكان اليوتوبيا) لايخربون أرض عدوهم او يحرقون زروعاتهم، بل يعملون على حمايتها من أن تدوسها اقدام الرجال، او الخيول. كما انهم لايمسون رجلاً أعزل الا اذا كان جاسوسا . ولاينهبون تلك المدن التى احرزوا النصر فيها (بقوه السلاح)، ولكنهم يقتلون اولئك الرجال الذين قاوموا الاستسلام. ويجعلون من غيرهم ممن اشتركوا فى الحرب، عبيداً. أما المدنيين فلن يصيبهم ادنى أذى. أما هؤلاء المواطين الذين كانوا يقدمون النصح بضروره إستسلام مدينتهم،فيمنحون جزءا من ممتلكات اولئك الذي اديتوا. وتوزع باقى السلع المستولى عليها (الغنائم) على اولئك الذين ساعدوهم فقط. اما رجالهم فلا ينال واحداً منهم شيئاً من الغنيمة.(٤٠).

أما عن معامله اسرى الحرب بعد تحقيق النصر، فلا تعذيب ولاقتل. فهم يفضلون اسر المهزومين عن قتلهم. كما انهم يفضلون ان يتركوا اعداءهم يفرون عن ان يمارسوا عاده مطاردتهم، وقواتهم غير منتظمة. وعندما تنتهى الحرب، لايُحملون اصدقاءهم شيئاً من التكاليف التى تحملوها نيابة عنهم، بل يحملونها اولئك الذين هزموهم، كما انهم لايجدون فى اى طارىء مهما كان عاجلاً، مبرراً للسماح للحلفاء الاجانب بالدخول الى جزيرتهم(٤١).

والحقيقه ان اسلوب «مور» فى تعامله مع حروب سكان يوتوبيا، قد صدم بعض المعجبين المتحمسين له، فإفترضوا انه لم يصف الحرب على النحو الذى ينبغى ان تتم به، وانما إستهجَنَ فى رأيهم اساليب الحروب عند معاصريه. ومع ان هذا الإفتراض ينم عن حسن النيه، الا انه فى الواقع بعيد الاحتمال.(٤٢).

وفى جزيره «مور» ليست هناك عقوبات ثابته يحددها القانون، بل يفرض المجلس العقوبه تبعاً للجريمه، ودرجه شناعتها، او احتمال الصفح عنها كل على حده(٤٣). ويحرص اليوتوبيين على مقاومه الجريمه ليس فقط بالعقوبه، بل يحثون الناس على الفضيله بانواع من التكريم للاشخاص الذين قدموا لبلادهم خدمات جليله. أما الرجال الذين يسعون للحصول على وظيفه عن طريق الوساطه، فيحرمون تماماً من شغل أيه وظيفه على الإطلاق(٤٤).

وفى يوتوبيا، لايوجد سوى القليل جدا من **القوانين**، فالاشخاص الذى ربوا بهذه الطريقه لايحتاجون الا الى القليل جدا منها. وفضلا عن ذلك فهم ينفون جميع المحامين من بلادهم، الذين يتناولون القضايا بمهاره، ويناقشون الامور القانونيه بدهاء.(٤٥) فهم يحجبون تماما جميع نواب القانون وحراسه. والافضل ان يقوم الشخص بالدفاع عن قضيته من وجهه نظره الخاصه(٤٦).اماالقاضى نفسه، فهو محيط بالتشريعات التى تفى بحاجه البلاد، ويستطيع بسهوله حسم النزاعات التى تعرض عليه، دون اللجوء الى الحيل القضائيه التى يبتدعها القائمون على مهنه المحاماه، والتى يرى «مور» انها مهنه غير ضروريه فى يوتوبياه.

وفى موضع آخر، يقدم «مور» **تصنيفاً للعبيد** فى دولة المثالية،

يتكون من الانماط التاليه:

أ - اسرى الحرب الذين خاضوا بعض المعارك ضد اليوتوبيين انفسهم.

ب - الاشخاص الذين حُكم عليهم بأن يصبحوا عبيدا فى بلادهم، عقاباً على جرائم مُنكره إرتكبوها.

جـ - الاشخاص الذين حكم عليهم بالموت فى مكان آخر، عقابا على خطأ ما. ولهؤلاء الاخيرين، ينتمى العدد الاكبر، من عبيد يوتوبيا «مور». ويجلبون منهم الكثيرين، يشترونهم باثمان بخسه احيانا، ويحصلون عليهم دون مقابل احياناً أخرى. كما انهم لايلزمون هذا النوع من العبيد بالعمل الدائم فحسب، بل بالبقاء موثقين بالأغلال ايضاً.

د - وثمه نمط آخر من العبيد، يضم العبيد من ابناء جزيره يوتوبيا، وهم يتلقون معامله اشد قسوه، لان سلوكهم يعد اكثر اثاره للأسى، واكثر استخفافاً للعقوبه الصارمه: كمثل رادع، لأنهم وقد ربوا تربيه ممتازه، فى ظل حياه فاضله، لم يتسن منعهم من الإجرام.

هـ - اما النمط الأخير من العبيد، فيمثله أولئك الذين يعملون بأحط أنواع الأعمال وأشقاها فى بلد آخر، ويفضلون أن يصبحوا عبيداً فى يوتوبيا. ويعامل هؤلاء العبيد معامله حسنه ويكادون أن يعاملوا بنفس الرقه تقريباً التى يتعامل بها المواطنون، فيماعدا انهم يكلفون بقدر أكبر قليلاً من العمل، نظراً لأنهم قد إعتادوا ذلك فى بلادهم.فإذا اراد احدهم الرحيل، وقلما يحدث ذلك، فلا يحتجزونه على غير ارادته، ولايتركونه يرحل خالى اليدين[٤٧].

وإذا كانت عقوبه الإعدام، لاتوقع إلا نادراً فى يوتوبيا، فإن ذلك

يرجع إلى أسباب نفعيه أكثر منها إنسانيه أو اخلاقيه، حيث "تعاقب أسوء الأخطاء بالعبوديه،لأنهم يرون أن هذه العقوبه ليست اقل رهبه للجرم، وهى اكثر فائده للدوله من الاسراع باعدام المجرمين والتخلص منهم مباشرة. فعملهم اكثر فائده من موتهم"(٤٨).

ان عمل العبيد فى يوتوبيا، يعد عملا حفيفاً بل ممتعاً. فهم ينظفون القاعات التى تُقدم فيها وجبات الطعام، ويذبحون الحيوانات للاستهلاك البشرى، ويقومون باعمال الصيد...الخ(٤٩).

رابعاً: الرؤى السياسيه واداره شئون البلاد.

وجزيرة يوتوبيا، اتحاد من المدن والأراضى المحيطه بها. وتبعث كل مدينه بثلاثه من عقلاء شيخوها كل سنه إلى عاصمه البلاد، حيث تعقد جلسات للتشاور وإبداء الرأى حول المصالح المشتركه للجزيره. وتيسيرا لعمليه الانتخاب تنقسم المدينه إلى أربعه أقسام، يضم كل قسم العديد من الجماعات التى تحوى كل جماعه منها ثلاثين عائله، ينتخبون عنهم قاضيا، وهؤلاء القضاء يتم انتخاب من بين كل عشره منهم قاضياً أعظم. ويبلغ عدد القضاه فى عموم الجزيره مائتين، يؤلف منهم مجلس شيوخ يوتوبيا. وبمعرفه الشعب نفسه، يتم اختيار اربعه مرشحين من بين هؤلاء الشيوخ، ينتخب من بينهم امير الجزيره، حاكم يوتوبيا.(٥٠).

والتنظيم السياسى الذى يسود يوتوبيا، وان كان ملكى الطابع، الا انه يتيح فرصه إنتخاب الحاكم، اما بالشكل المباشر، أو من خلال عمليه غير مباشره. فالحاكم يرأس ديوان الحكم طيله حياته، الا اذا أوثرت عن نزعه الظلم و الاستبداد، فيعزل. ويعاونه مجلس مكون من عشره من القضاه

العظام، يجتمعون كل ثلاثه ايام، أو إن دعت الضروره للتشاور مع الأمير بشأن مسائل الدوله العامه، او لبحث الاختلافات الخاصه التى تنشأ بين الناس. وينتهى «مور» الى ان مجلس الأمير لايجوز له ان يتخذ قراراً فى اى موضوع يتصل بشئون الشعب، قبل مناقشته ثلاثه ايام فى المجلس. اما اذا اختلف اعضاء مجلس الامير فى أمر، أرسلوه الى مجلس الشيوخ، الذى يرسله بدوره الى مجالس العائلات للتشاور فى شأنه. وعندئذ يهتدى الجميع- فيما يرى «مور» - الى الحل الصائب[٥١].

ويبدو ان اختيار الحكام يتم بناء على الثقه التى تمنحهم اياهم الأسر التى تنتخبهم، اكثر مما يتم على اساس معرفتهم ومواهبهم العقليه. ومع ذلك فهناك مايدل على الاهتمام الخاص بالمعرفه عند اختيار الكهنه والرؤساء والأمراء، سواء اكتسبوا هذه المعرفه من العلماء او من أرباب الحرف. ويستمتع بهذا الاعفاء أيضاً، أولئك الذين سمح لهم الشعب بناء على توصيه من الكهنه، ونتيجه للإقتراع السرى لرؤساء المدينه، باعفاء دائم من العمل، ليتفرغوا لدراسه فروع المعرفه المختلفه، دراسه تامه. «فإذا لم يرتفعوا الى مستوى الامال المعقوده عليه، فإنهم يتزلون ثانيه الى جماعه الصناع»، بيد انه اذا ما اظهر حرفى كفاءه نادره، فإنه «يؤخذ من عمله اليدوى، ويلحق بجماعه العلماء». ومن جماعه الدارسين هذه، يختار اهل يوتوبيا، السفراء والكهنه والرؤساء الاوائل، واخيرا الحاكم او الامير ذاته[٥٢].

خامسا: اليوتوبيا: اصلاح اجتماعى ام عالم مثالى؟:

تلك اهم ملامح الفكر اليوتوبى كما صاغه "مور"، ولكم اتضح لنا انه فكر يثير الاعجاب، ويدعو الى التحليل والتأمل. ان كتاب اليوتوبيا او

المدينه التى لا وجود لها هو مشروع اصلاحى كتب ليصلح الاخطاء الاجتماعيه فى انجلترا وتقويمها، قبل ان يقصد الى تصوير دوله مثلى كما هو الحال فى جمهوريه افلاطون. ومن هنا تكون المقارنه بين الكتابين غير صحيحه، حيث يفتقد الاول أهم عنصر فى الاعمال اليوتوبية، بدء من افلاطون وحتى هـ. ج ويلز H. G. Wells ألا وهو تمييز عنصر الخيال كاساس فى الكتابه اليوتوبية. على ان ذلك لا يحول بيننا وبين تحديد اهم الاغراض التى دفعت "مور" الى طرح كتابه هذا، لعل أولها، الاشارة فى تهكم الى مايسود انجلترا خاصه وأوربا عامه من مساوىء اجتماعيه، حيث شهد هذا المجتمع بدايه ظهور المجتمع الرأسمالى، وما صاحبه من مشكلات اجتماعيه حاده، عصفت بجذور المجتمع الاقطاعى. أما ثانى هذه الدوافع فتتمثل فى محاولة رسم صوره خياليه لدوله مثلى. واخيرا فإن الباعث الاخير لكتابه هذا العل، فهو الرغبه فى ايضاح فساد الإخلاق فى المجتمع البريطانى، فيعقد لذلك مقارنه بين الاخلاق السائده فى مجتمع المنشأ، والاخلاق القائمه فى مدينة الاحلام(٥٣).

ان أول ما يمكن ان نخرج به من هذا الكتاب، هو التسامح، واتاحه الفرصه الذهنيه، والرقه مع النظام، والملكيه الجماعيه التى تدار جميعاً فى عطف من قبل ارستقراطيه تتمتع بكفاءه نادره. إنه حلم مسته روح من التهكم والسخريه، رابطا بين منهج افلاطونى ومحبه مسيحية، وتفسير سليم قوى ....، وفضل "مور" على الفكر الاجتماعى، والسياسى بوجه خاص وان كان محدوداً وواقعياً وبهيجاً، غير انه لا يمثل الحد الادنى لإنجازات انجلترا فى عهد آل تيودور.

مصادر الفصل:

(١) زكى نجيب محمود، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: توماس مور، يوتوبيا، ترجمه انجيل بطرس، الهيئه المصرية العامة للكتاب(مكتبةالاسره)، القاهرة، ٢٠٠٠،ص٩

(٢) المصدر السابق،ص ١٠

(٣) المصدر السابق،ص ١٠

(٤) المصدر السابق، ص ١٠

(٥) المصدر السابق،صص ١١/١٠

(٦) المصدر السابق، ص١٠

(٧) ماريا لويزا برنيرى، المدينه الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود،، مراجعه: عبد الغفار مكاوى،عالم المعرفه، المجلس الوطنى للثقافه والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧، ص ص٩٩/١١١

(٨) توماس مور ، يوتوبيا (المقدمة بقلم زكى نجيب محمود) ،مصدر سابق، ص ١٣

(٩) فؤاد محمد شبل ، الفكر السياسى: دراسات مقارنة للمذاهب السياسة والإجتماعيه ، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ص ٣٥٧ ، ٣٥٨.

(١٠) المصدر السابق، نفس المكان

(١١) المصدر السابق، ص ص ٣٥٨/ ٣٥٩

(١٢) جون باول، الفكر السياسى الغربى، ترجمة: محمد رشاد خميس، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨٠

(١٣) ماريا لويزا برنيرى ، مصدر سابق، ص ص ١١٨/١١٩

(١٤) المصدر السابق، نفس المكان

(١٥) المصدر السابق، ص ١٢٢

(١٦) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، د. ناشر، ص ص ١٢٨/١٢٩

(١٧) ماريا لويزا برنيرى،المدينة الفاضلة عبر التاريخ،مصدر سابق،ص١١٤

(١٨) المصدر السابق، ص ص ١٢٥/ ١٢٦

(١٩) توماس مور ، يوتوبيا(المقدمة: زكى نجيب محمود) ، مصدر سابق، ص ١٢٩

(٢٠) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص١٦٠

(٢١)ماريا لويزا برنيرى ، المدينة الفاضله عبر التاريخ، مصدر سابق،ص١١٦

(٢٢) السيد الحسينى، مصدر سابق ، ص ١٦١

(٣٢) The Utopia of Sir Thomas More, edited by Simpsen, G. Bohn Classical Library, 1960.

نقلاً عن السيد الحسينى مصدر سابق، ص ١٦١

(٢٤) المصدر السابق، نقلاً عن السيد الحسينى، ص ١٦٣

(٢٥) توماس مور، يوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٤١

انظر أيضاً: ماريا لويزا برنيرى، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، مصدر سابق، ص ص ١١٧ .١١٨

(٢٦) توماس مور، مصدر سابق، ص ص ١٤٢/ ١٤٣

انظر كذلك: ماريا لويزا برنيرى ، المصدر السابق، ص ١١٨

(٢٧) - ماريا لويزا برنيرى، المصدر السابق، ص ص ١٢٧، ١٢٨

- توماس مور، مصدر سابق، ص ص ١٨٣، ١٨٤ وص ١٨٥

(٢٨)- جان باول، الفكر السياسى الغربى، مصدر سابق، ص ص ٢٨٢/ ٢٨٣

- توماس مور، يوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٨٥

(٢٩) ماريا لويزا برنيرى، المدينة الفاضلة عبر التاريخ ، مصدر سابق، ص ١٢٨

- توماس مور، يوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٨٥

(٣٠) أنظر :

- محمد فؤاد شبل، مصدر سابق، ص ١٢٦

- توماس مور، مصدر سابق، ص ص ١٨٢/ ١٨٢، وص ١٨٦

(٣١) فؤاد شبل، مصدر سابق، ص ٢٦٠

(٣٢) انظر: السيد الحسيني، مصدر سابق ، ص ص ١٦٢-١٦٣

- توماس مور، مصدر سابق، ص ١٥٨ وما بعدها

(٣٣) جان باول، مصدر سابق ، ص ٢٨٢

(٣٤) توماس مور، مصدر سابق، ص ص ٢١٠/ ٢١١

(٣٥) المصدر السابق، ص ٢١

(٣٦) زكي نجيب محمود، مقدمة كتاب توماس مور، مصدر سابق، ص ص ٤٩/٤٨

أنظر أيضا: توماس مور، مصدر سابق،ص ١٩٣

(٣٧) توماس مور، يوتوبيا، مصدر سابق، ص ١٩٤

(٣٨) المصدر السابق،ص ص ١٩٦/١٩٥

(٣٩) المصدر السابق، ص ص ١٩٩/ ٢٠٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص ص ٢٠٦/ ٢٠٧

(٤١) المصدر السابق، ص ص ٢٠٤/ ٢٠٧

(٤٢) ماريا لويزا برنيري، مصدر سابق، ص ١٣٥

(٤٣) توماس مور، مصدر سابق،ص ١٨٦

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٨٨.

(٤٥) المصدر السابق، نفس المكان.

(٤٦) جان باول، الفكر السياسى الغربى، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٤٧) ماريا لويزا برنيرى، مصدر سابق، ص ص ١٣١/١٣٠

(٤٨) المصدر السابق،ص ١٣١

(٤٩) المصدر السابق، نفس المكان

(٥٠) فؤاد محمد شبل، مصدر سابق،ص ٢٥٩

أنظر كذلك: توماس مور ، مصدر سابق، ص ص ١٣١/١٣٠

(٥١) فؤاد محمد شبل، مصدر سابق، ص ٢٥٩

(٥٢) ماريا لويزا برنيرى، مصدر سابق،ص ١١٧

(٥٣) توماس مور، المصدر السابق (انظر المقدمة بقلم: زكى نجيب محمود)، ص ١٣

الفصل الثالث

جان جاك روسو:

من العقد الاجتماعي إلى التفاوت وعدم المساواة

(١٧١٢-١٧٧٨)

الفصل الثالث

جان جاك روسو:

من العقد الإجتماعى إلى التفاوت وعدم المساواة

(١٧١٢-١٧٧٨)

أولاً: جان جاك روسو: الهوية الإجتماعية والآثار العلمية.

ولد جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨) فى جينيف، فى عائلة بروتستانتية من البرجوازية الصغيرة. التحق منذ نعومة أظافره بمدرسة الحياة العملية، فعمل وهو فى الثالثة عشرة من العمر كصبى لدى رب عمل قاس وفظ، عرف بالتجربة ماذا كان يعنى السوط والجوع، وجرح الكرامه الشخصية، فاضطر وهو فى السادسة عشره من عمره إلى الهروب من عمله. وبين سنوات التعلم المهنى وبداية حياته الأدبية، عاش روسو حياة هائمة مليئة بالإذلال والبحث العقيم عن عمل، دون جدوى. كما مر خلالها بمختلف الظروف القاسية التى دفعته فى بعض الأحيان إلى تغير دينه، والعمل كمعلم فى مدرسة دينية كاثوليكية كما تعلم الموسيقى وعلمها. وعمل أيضاً مستخدما فى مكتب، وخادماً.. الخ. وعندما دخل عالم الأدب، مزوداً بتجربة واسعة ومريرة فى الحياة، تلك التجربة التى أوحت له بشعور عميق بالكراهية للعلاقات الاجتماعية القائمة، والتعاطف الشديد مع آلام الجماهير المقهورة والمستعبدة، فجاء اقتحامه عالم الأدب كممثل طبيعى للقطاعات الواسعه من الجماهير المظلومة، وكمدافع أساسى عن حقوقها ومصالحها[1].

ورغم أن روسو ولد فى جنيف، الا أنه يعد فيلسوفا فرنسياً بحكم ثقافته وكتاباته وخبرته، ولقد بدأ اسمه فى الانتشار بعد أن اشترك فى مسابقة اعلنت عنها "أكاديمية ديجون"، دار موضوعها حول السؤال التالى: "هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى تقدم مماثل فى ميدان الأخلاق؟" اجاب روسو على ذلك السؤال بالنفى، وذلك فى بحث له عنوانه "مقال فى العلوم والفنون" كتبه عام ١٧٥٠. وفاز به بجائزة اكاديمية ديجون، فذاع صيته، وزادت شهرته. وبعد ذلك بثلاثة أعوام أعلنت الأكاديمية المذكورة عن مسابقة أخرى يدور موضوعها حول "أصل التفاوت بين الناس، وهل هو مشروع فى نظر القانون الطبيعى؟"، فوضع روسو بحثاً ثانياً عنوانه مقال فى "التفاوت بين الناس" نشر عام ١٧٥٤. وبعد أعوام قليلة، نشر روسو كتبه السياسية ونظريته الاجتماعية مثل كتابة "العقد الإجتماعى (١٧٦٣)" و"إميل أو فى التربية (١٧٦٢)" و"هولويز الجديدة (١٧٦٠)"[٢]. وتصور أعمال (مقالات) روسو الأولى، الرجل الطبيعى على أنه مخلوق ذو غرائز خيره، وميول بسيطة غير أن الحضارة قد أفسدته، وحرمته من السعاده وبخاصة حياة المدنية والفوارق الطبقية، والاستبداد الحكومى. كما مجدت روايته "هولويز الجديدة" العاطفة والانفعال، ضد ما شاع فى عصره من تحبيذ للعقل، وضبط للنفس، فكان انتشارها وتأثيرها مباشرين وواسعين. ولقد كانت روايته "إميل" التى ظهرت بعد ذلك، هى أعظم ما كتب فى التربية على الاطلاق، وانها الأوسع تأثيراً، والأكثر دواماً. وهى تذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر. كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الارشادات اللفظية، بل من الأمثلة والخبره المباشره بالناس والأشياء، والأسره لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعلم، وأدواته هى

الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات. ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات، وإنما الضرورى أن يتغلغل الدين فى القلب وأن يتسم الشعور الدينى بالهيبه والعبادة، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى يكمن وراء عقولنا. هذا وقد قدم روسو إلى العالم فى كتابه "الإعترافات" الذى نشر بعد وفاته، أول صوره كامله الصراحة عن النفس البشرية فى كل ألوانها المشرقة والمعتمة[٣].

وتكشف قراءة روسو، أن فكره يمثل نوعاً من المزاج الرائع لأفكار عصر الاستنارة، ومشاعر العصر الرومانسى، فجاء أحسن تعبير عن روح عصره. فحيث أقام الآخرون الدليل على "دين الطبيعه"، حمل هو الناس على الإيمان بها. وحيث افترض مفكرو عصر الاستناره الحرية والمساواة، نادى بهما حقيقة نافذه غير منكوره، ونفذ بفكره إلى قلوب الناس ومشاعرهم، والهبت فلسفته خيال الجماهير ... الخ، وصاغ للعقد الاجتماعى معنى جديد كشف كل ماعداه من معان حتى غدا علماً عليه، فلا يذكر العقد الاجتماعى الا ويتداعى بذكره إسم روسو، ولا يذكر روسو إلا مقترناً بنظرية العقد الاجتماعى، وغدا كتابه المرسوم بهذا الاسم، إنجيلا للثورة الفرنسية، ودعاه آخرون "دستور الثورة"[٤].

ثانياً: حالة الفطره ومظاهر التحول نحو المجتمع المدنى.

يتخذ روسو كنقطة إنطلاق لفلسفته الاجتماعية طرح حالة الطبيعة، السابقة لظهور القوانين والدوله. وفى مطلع حديثه عن عدم المساواه، يعلن أنه من الممكن الشك فى أن حالة الطبيعة قد وجدت فعلاً، وأنه دون الإجابة على الحقيقة التاريخية يبقى وصفها على الأرجح افتراضا ضرورياً لتوضيح طبيعة الأشياء، أو للتقويم الصحيح للوضع الذى نحن فيه الآن[٥]، بالقياس بسابقتها الاولى "حالة الفطرة". حيث كان الإنسان الأول - إنسان الطبيعة

- مساوياً لكل إنسان آخر، فلا يوجد أدنى تمييز بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما لم يكن هناك حاكم ومحكوم، متعلم وجاهل، غنى وفقير، بل كان كل إنسان مساوٍ تماماً لكل إنسان آخر، ولم يكن إنسان الفطره فى حاجة إلى الاستعانه بالكذب أو النفاق أو الرياء، فلا حاجة له بها مادام لا يوجد تفاوت أو تمايز بين الناس. كان الإنسان الأول طاهرا شريفا، وكانت حاجاته محدوده، وفى الطبيعه ما يكفى حاجته ويزيد(٦).

ويرى روسو الانسان الأول (فى حالة الفطرة) كان يعيش حياة بسيطة، تتسم بالبراءة والحرية والمساواة، ويعانى بالفعل من بعض صنوف اللامساواة التى افرزتها المدنية الحديثة(٧).

والحقيقة أن روسو يعتزم أن يجعلنا نرى إنسان الطبيعه، وقد تحول إلى إنسان الإنسان. إنه ينوى وصف حياه النوع البشرى وفق الخصال المستمدة من الطبيعه، والتى تمكنت التربية المشوهه والعادات السيئة من "إفسادها" ولكن دون تقويضها. إنه يعتزم أن يبين كم تغير الانسان عما كان عليه، ها هو يقول: "أيها الانسان، من أي قطر كنت، ومهما كانت آراؤك" اسمع: ها هو تاريخك كما اعتقدت أنى قرأته، ليس فى كتب أمثالك الكذابون، وإنما فى الطبيعة التى لا تكذب أبداً. إن كل ما يجيء منها، سيكون صحيحاً، ولن يكون فيه من خطأ إلا ما أسخلطه فيه من عندى دون أن أريد ذلك"(٨).

وهكذا يميز روسو بين نوعين من اللامساواة، هذه التى يسميها طبيعية أو فيزيائية وتلك التى يدعوها أخلاقية أو سياسية. الأولى، تقيمها الطبيعة، وتكمن فى الاختلاف فى الأعمار والقوى والصحه وخصال الروح أو النفس، والثانية، تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى، المراتب

الشرفية، القدرة، القيادة أو السلطة ... الخ)، التى يتمتع بها البعض على حساب الآخرين والتى يقيمها بنى البشر، وتخضع لنوع من الاتفاق[٩].

إن حل قضية عدم المساواه يفترض كشرط مسبق عند روسو، معرفة الإنسان الطبيعى، الإنسان كما كونته الطبيعة. وللتوصل إلى معرفة ذلك يجب أن نميز لدى الإنسان بين ما كان ملازماً له من الأصل، وبين كل التغيرات التى "توجب أن يحدثها توالى الزمن والأشياء فى تركيبه الأساسى". أي يجب أن نميز بين ما هو "مخلوق" وما هو "مصطنع" فى الطبيعة الحالية للإنسان، وتلك مهمة ليست يسيرة. فالتقدم، وتراكم المعارف الجديدة والأخطاء، والصدمة المدمره للأهواء، قد غيرت كلها النفس البشرية لدرجة جعلت محاولة التعرف عليها يشكل صعوبة بالغه. ودون معرفة الانسان الطبيعى، الانسان فى حالته الطبيعية، لا يمكن أن نفهم لا القانون الطبيعى الأكثر ملاءمه لتركيبه، ولا مرتكزات المجتمع البشرى وتنظيمه السياسى، ولا أسباب ظهور التفاوت وعدم المساواه[١٠].

ويشيد روسو بإنسان الفطرة، موضحاً أنه رؤوف بالآخرين، كما أنه لا يمكن أن يُقدم على إيذاء غيره من الكائنات الحية. ولم يكن الإنسان الأول يشعر بالتفاوت إزاء أقرانه إلا قليلاً، غير أن تأثير التفاوت ولم يكن معدوماً، إلا أن بذوره تظل مهيئة للظهور، وبخاصة بعد أن تغلغلت فى الإنسان فكرة الاجتماع، التى ساعدت - بفعل طائفة من الأسباب المتصلة باشباع احتياجات الانسان وأمنه - على تطور البشر من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدنى، أي أن الإنسان صار شريراً منذ أن صار كائناً إجتماعياً[١١]، وهو ما ينعكس أيضا على حالة الفوضى"، تلك التى يذهب روسو بصددها إلى أنها ليست سابقة على الاجتماع الإنسانى، وإنما هى

حاله تالية عليه، تزامنت مع نشأه المجتمع الإنسانى وتشكله، وبرزت مع زيادة حده التفاوتات الاجتماعية بين البشر، والتى تتناقض - فيما يرى روسو - مع طبيعة الإنسان. ذلك لأن التفاوت فى الثروة والسلطة يحول بين الإنسان وتحقيق ذاته، ويفرض عليه قيوداً، تجعله يعيش فى ظروف اجتماعية غير ملائمة[١٢].

ولقد حلل روسو الطبيعة البشرية أيضاً، وانتهى إلى أن الإنسان خير، وبسيط ومتعاطف بطبعه، وأن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواه، والسعاده والهناء لبنى البشر. بل أن روسو يرى أن هذه الحاله الفطريه أفضل بالنسبه للإنسان من المجتمع المدنى، ذلك أن "الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الإنسان فى المجتمع". ويذكر روسو أيضاً أن ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى، قد أدى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطره، وعمل ذلك على تحطيم تكامله. هذا فضلاً عن أن النمو الاقتصادى قد شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتتجه نحو التعقيد أكثر فأكثر، وترتب على ذلك أن الصراع الموصول أصبح عاما ومنتشراً واستشعر الناس فقدان الأمن[١٣].

"ان الانسان الاول الذى إستهدف، بتسويره لأرض ما، أن يقول هذه لى، ووجد إناسا بسطاء يصدقونه، كان المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى. فكم من جرائم وحروب وقتل، وكم من بؤس وفظائع كان يمكن أن يوفرها على الجنس البشرى، ذاك الذى كان يمكن أن يصرخ أمام أقرانه، وهو ينتزع الأوتاد، أو يظهر الحفر، قائلاً: احذروا من الاصغاء إلى هذا المحتال، انكم ستضيعون أن نسيتم، أن الثمار هى للجميع، وان الأرض ليست لأي شخص"[١٤].

أن هذا الظهور للملكية الخاصة - مقبره المساواه الطبيعية - لم يكن بالفعل على حد تعبير روسو - إلا الحد الأخير لحاله الطبيعه، والخطوه الأولى فى التقدم نحو اللامساواه فى الحاله الاجتماعية. أنه "العهد الأول" الذى يسمح بوجود حاله الغنى والفقير. وذلك بانتظار قدوم "عهد ثان" يسمح بوجود حاله القوى والضعيف، من خلال تأسيس هيئة الحكام (المقصود بها "الحكومة" أو :القادة" السياسيون)، وعهد ثالث، أخيراً، هو عهد السيد والعبد، من خلال تحويل السلطة الشرعية إلى سلطه تعسفية: وهى الدرجه الأخيره فى اللامساواه(١٥).

وفى هذا الاطار المتمثل فى ظهور الملكية الخاصة التى تبدأ باستزراع الأرض واستئناس الحيوان، وظهور تقسيم العمل، وبداية تشكل التفاوت الإجتماعى بين مختلف أفراد المجتمع، وظهور التمايز الطبقى، وحرص الأغنياء على نقل ثرواتهم إلى ذويهم، تزداد الرغبه لدى الاغنياء فى اكتناز الثروة، وتقل فى المقابل فرص الفقراء فى الحصول على نصيبهم العادل من ثروه المجتمع. وفى ظل هذه الحاله (المجتمع المدنى) يبدأ الاغنياء فى السيطره على الفقراء بوسائل مختلفه، وتظهر كنتيجة لذلك مشاعر الحقد والكراهيه والحسد. ولكى يحافظ الأغنياء على حقوقهم، تصدر القوانين المنظمه للملكية والتى تدعم أوضاعهم، وتتأكد الحقوق والالتزامات والقواعد المتعلقه بالملكيه داخل المجتمع، الأمر الذى يدفع فى نهاية الأمر إلى ظهور الصراع بين أفراد المجتمع وطبقاته، ويصبح الانسان - كما يقول روسو - فى ظل هذا المجتمع الظالم، محاربا، بعد أن كان مواطنا فى ظل حاله الفطره(١٦). وفى هذا المجتمع الطبقى أيضا يزداد النفاق، ويتعمق الاغتراب، وتختفى الصداقة المخلصه، وتضعف الثقة المتبادله، ويسود الخوف والكراهيه والقتل، وهى ظواهر مرضيه لم يعرفها المجتمع فى حالة الفطره، بقدر ما عرفها إبان نشأة المجتمع الانسانى(١٧).

وفى رسالته عن التفاوت أو عدم المساواه، يريد روسو الرجوع إلى الطبيعة، الأمر الذى يعنى أنه ضد الملكيه الخاصه التى يعدها نوعا من الإغتصاب والسرقه وهى السبب فى عدم المساواه، وفيما يرتكبه الأغنياء من رذائل، وما يلحق الفقراء من شقاء، وما تعانى منه الانسانيه من ذل وعبودية[١٨].

وهكذا، ينفى روسو مسأله أن الملكيه تشكل حقاً طبيعياً .. ففى رأيه أن ظهورها وتطورها قد لعبا دوراً من أسوأ الأدوار فى تاريخ البشر. لكنه على الصعيد السياسى العلمى التطبيقى، يرى فيها - أى الملكية - الأساس الضرورى للنظام الاجتماعى. فهو يؤكد من بعض الوجوه، أن الملكيه أكثر أهميه من الحريه، فمادامت الممتلكات يسهل اغتصابها، ويصعب الدفاع عنها أكثر من الاشخاص، وطالما أن العوده إلى حاله الطبيعه مستحيله، والحفاظ على بناء المجتمع ذاته، مطلباً أساسياً، فعلينا حمايه الملكيه من أى ضرر يلحق بها. غير أن هذا لا يعنى أبداً أن الحكومه يمكنها أن تنظر بعين اللامبالاة للتفاوت المفرط فى المجتمع، فأحد واجبات الدوله الأساسيه يكمن فى التصدى لذلك. وحيث أن الملكيه هى حق مقدس، فليس من المسموح به إذن، انتزاع الثروات من ممتلكيها، بل يجب الاكتفاء بتلاقى تكدس الثروات عند البعض، وتفاقم العوز عند البعض الآخر. على الدولة أن تهتم ليس ببناء المستشفيات للفقراء، بل بألا يوجد فيها فقراء[١٩].

أن انقطاع المساواه سيؤدى لأفظع فوضى، وخصوصاً، لارتباطه بتكاثر الحاجات الذى يميز الانسان الاصطناعى. انها المنافسة والمزاحمه، والتعارض فى المصالح بين الغنى الذى يغتصب والفقير المُستَغل من قبله، أنها الرغبه

السريه لدى كل فرد فى تحقيق منفعته على حساب الآخرين، إنها أولوية الظهور على حساب الوجود، والخارج على الداخل (يجب أن يظهر المرء نفسه بشكل مختلف عما هو بالفعل)، أنه خنق الشهوات الجامحه للشفقة الطبيعية: انه حب الذات (المختلف تماما عن "حب النفس") المدفوع إلى ذروته، إنها إساءة استعمال الجنس البشرى "للملكات التى تُشرفهُ": ان كان هذا يؤلف لوحه سوداء جداً، تشبه بشكل خاص، تلك التى رسمها هوبز T. Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وتتجلى على نحو رائع فى مقولته "حرب الجميع ضد الجميع". وهكذا، تتأهب للخروج بالفعل مما كان يعتبر فى رأس روسو، الحاله السعيده التى كان يُكنُ لها حنيناً قوياً، والتى فكر بأن "الجنس البشرى كان قد خلق ليبقى فيها دائما" و"ان كل التقدم اللاحق، كان فى ظاهره عباره عن خطوات على طريق كمال الفرد، غير أنها فى حقيقتها، مؤشرات على إتجاه ضعف الجنس البشرى"[٢٠].

وستتوالى حده التمايزات المدنيه، لتتولد عنها تمايزات سياسيه تتجلى فى لا مساواه متناميه، بين الشعب ورؤسائه، وحتمية، قادرة على إستصدار العديد من الأحكام المسبقة الناقضه لكل من العقل والسعاده والفضيله، فيعم الاستبداد، ويحل محل القاده والقوانين طغاه وأسياد، ومحل الرعايا عبيد ... الخ. حينئذ تغلق الدائره، ونصل إلى المرحله الأخيره من اللامساواه، ويصبح كل الأفراد متساوين ثانيه لأنهم "لا يساوون شيئاً". ويعود كل شيء لقانون الأقوى. ويجد الجنس البشرى نفسه ثانيه فى "حاله طبيعه جديده"، ولكنها مختلفة جدا عن الأولى، نظراً لأنها ثمره إسراف فى الفساد، فى حين أن الأولى كانت تمثل حاله الطبيعه فى صفائها[٢١]. وهكذا يذهب روسو إلى أن تقدم المجتمع وتطور الحضاره يؤديان فى نهايه الأمر إلى الاتصال بالذات، وتحول الأفراد إلى ممثلين على مسرح للعرائس، يؤدون عن

خلاله أدوارا اجتماعيه محددة، الأمر الذى يفضى فى التحليل الأخير إلى حاله من الاغتراب وعدم الرضا الناتجه عن الظلم والتفاوت الاجتماعى، الذى بلغه انسان المجتمع المدنى(٢٢).

وفى ظل حاله الفطره، فإن البشر - فى نظر روسو -، لا يعدو كائنات منعزله لا يعلمون عن بعضهم شيئا، فالانسان فى هذه الحاله (الفطره) لا يكتسب صفات بعينها - كما يذهب إلى ذلك هوبز - كالنبل والأنانيه والرشد، مؤكداً (أى روسو)، أن إنسان الفطره - شأن فى ذلك شأنه أي حيوان آخر - لا يمكن وصف سلوكه بالخير أو الشر، ذلك لأنه يفتقر إلى الأهليه الأخلاقية، ومن ثم، لا يمكن تقييم سلوكه طبقاً لمعايير أخلاقية معينه، ومعنى ذلك أن الطبيعه الحقيقية للانسان تتكون وتتشكل حينما تبدأ الحياه فى المجتمع، ويدخل الانسان فى علاقات مع الآخرين(٢٣).

ومن خلال عمليه النمو والتكامل، يستطيع الانسان الانتقال من حاله الفطره إلى الحاله الاجتماعيه. ذلك لأن الانسان - فى نظر روسو - يمتلك بداخله أسس النمو المتكامل. وهو النمو الذى لا يستطيع الحيوان تحقيقه، بينما تستطيع الكائنات الانسانيه تحقيقه، وأن تصنع لها تاريخاً. وحينما يشرع الانسان فى تأسيس هذا التاريخ، فانه ما يلبث أن يفقد حاله الفطره وإلى الأبد. وهذا ما يفسر ما ذهب اليه روسو من أن الانسان لديه امكانيه عاليه على التحول الشامل نحو الكمال، والاتجاه نحو الاكتمال هو ما يفرق الانسان عن الحيوان، وهى عمليه لا تتحقق عاده إلا فى ظل حياه إجتماعيه، وإن وجدت جذورها فى حاله الفطره(٢٤).

وإذا كان روسو يشير إلي حالة الطبيعة باعتبارها نقطة إنطلاق لملاحظاته حول التفاوت، فهو لاينكر عليها إنها الحقبه الأسعد فى حياه

البشرية. تلك المرحله اللاحقه للتطور المتوافق مع إقامه العائله وتأسيس الروابط الاجتماعية. ان مفهوم"الإنسان الطبيعى" المتحرر من كل مكتسباته التاريخية، يبدو بجلاء أنه قد استبعد لدي روسو بمفهوم " الإنسان التاريخى" دون اغفال كل العناصر المميزه للعصر الذي خلقه. كما أن مبدأ "الحق الطبيعى" كنظام أو قاعدة قابله للتطبيق في كليتها وشمولها، يخلي المكان- عند روسو - لمبدأ "النسبيه التاريخيه". وأخيراً، ورغم التقاليد العقلانيه التي ولع بها روسو،فإن بعض معالم المفهوم الديالكتيكى للسياق التاريخى، تلك التي أشار إليها "إنجلز" Friedrich Engeld (١٨٢٠-١٨٩٥) في عصره، في كتابه "ضد دورينج" أو "الرد علي دورينج"، ليست غريبه عن الفكر الاجتماعي وتطور علم المجتمع، كما وردت في مذهب روسو.(٢٥)

وفي ضوء هذه الأفكار، يمكننا الاشاره أيضا إلي أن روسو يرى - وان يكن بصوره غامضه- الصفات المناقضه للتقدم أو التحول نحو المجتمع المدنى، حيث تمتزج مكتسبات الحضاره مع مايسود المجتمع من تفاوت وتباين متزايدين، وتختلط حاجات بعض الأفراد بانحطاط الجنس البشرى، عبر مختلف مراحل تطور المجتمع، وتعدد مؤسساته الاجتماعية، في محاوله من جانبه إلي لإلقاء الضوء علي مختلف التناقضات المصاحبه للظواهر الاجتماعيه، ورصد مجمل النتائج التى تؤدي اليها. والحقيقه أن ثمة ميل قوى لدي روسو، إلي الاشاره لعدم تطابق النتائج مع الاهداف الاصليه التي يتطلع إليها المجتمع علي اختلاف حالاته. ويعطى روسو مثالا علي ذلك، يتصل بتلك التحولات التي تطرأ علي سياق تدعيم السلطه التى تخلقها الشعوب، فتنتقل من أداه لتكريس حريتها وأمنها ... إلخ، لتصبح في ظل بعض الضرورات الداخليه، قوه تعسفية في المجتمع. إن ميل روسو الراسخ

إلي المفهومات الديالكتيكية، قاده مراراً كثيرة، إلى استنتاجات خاطئة تماماً. هكذا كان الحال عندما أكد أن النمو المفرط لعدم المساواه، يعيد الناس إلي المساواه، ولكن في اتجاه العبوديه[٢٦].

إن الطريق الذى قطعه الإنسان منذ حالته الطبيعيه وحتى حالته الحاضره، محاط بالعديد من الويلات التي تنمو وتكبر دوما، لتهدد حريه الجنس البشرى. إن إهمال الانسان لمبادئ الطبيعه يكلفه غالياً. فإذا ما تأملنا من جهه،ما أنجزه الانسان من أعمال كبرى، وماحققه من تطورات في مجال العلوم، واختراعات فى نطاق الفنون، ونظرنا إلي المكاسب الحقيقية الناتجة عن هذه الأعمال وتلك الاختراعات من جهة أخري، فلا أقل من أن نصاب بالذهول الناجم عن التباين الشاسع القائم بين هذه الأمور المختلفه فبعد أن كان الانسان حر فيما مضى، أضبح الآن مرتبطاً بأقرانه، وبخاصة عندما يكون سيداً لهم: الغني بحاجة لخدمات الفقير كما ان الفقير بحاجه لعون الغني. لقد أدت المدنيه الحديثه إلي أن يفقد الانسان حالته الطبيعيه الأولي، وأن يصيبها بكثير من الاختلالات، حيث بات المجتمع يعانى من سيطره الجشع، والمنافسة، وصراع المصالح...إلخ، وكلها من نتائج الملكيه، ورديفها التفاوت وعدم المساواه في المجتمع المدنى[٢٧] .وفى ذلك كتب روسو يقول: "ارهاق الجسد، وانهاك النفس، عمل مرهق ومفرط للنفس. والأحزان والآلام اللامتناهيه التي يشعر بها الإنسان المتمدن، هي النتيجه الحزينه لتخلينا عن طريق الحياه البسيطه الموحده و المنعزله التي رسمتها لنا الطبيعه. لقد شهدنا ظهور مهن غير سليمه وغير شرعيه، كما ساعد التفاوت علي تطور الفنون العقيمه بل والضاره، وكذلك العلوم المخادعه الباطله، وولاده المغالطات والأوهام، وأصبحت المهن مربحه بشكل لايتفق مع منفعتها...إلخ.[٢٨] ولهذا أصبحت الزراعه، العمل الاكثر ضروره،

تلاقي الاهمال التام، ومع تقدم الصناعه، إضطر القرويون الذين يبذلون فى قراهم الجهد المضنى، ويعانون من آلام الجوع، إلى جانب إرهاق كواهلهم بجمع الضرائب لضمان البذخ، إلى أن يتركوا حقولهم للبحث عن طعامهم فى المدن، تلك المدن التى شهدت موجات عاليه من المعوزين أو الذين بلغوا حافه الموت، فى ظروف بائسه لايمكن قبولها تحت أى ظروف [٢٩]. وتمثل أحكام روسو على القوي التى تدمر حاله الطبيعه، وتدفع الإنسان على الأمام على طريق التقدم الاجتماعى، فائده فريده خاصة. فهو يمنح الميول الماديه إعتباراً خاصاً، مؤكداً أن الناس لم يشعروا قط، بالنير الذي تشكله ضروره اشباع حاجاتهم المادية لأنهم كانوا لايزالون قليلى العدد وحاجاتهم محدوده، والصراع المتزايد حده من أجل البقاء مع تزايد الجنس البشرى، أجبر الناس على اختراع أدوات جديده للعمل، ووسائل جديده للانتاج. الا أن كل خطوه فى هذا الاتجاه ترفع الانسان إلي مرتبه أعلى فى كل جوانب الحياه. وهكذا، عن الصيد والقنص تولدت العائله، ورافق ذلك الاستقرار في مسكن. وظهور الزراعه والتعدين ولد مجتمعاً نمت فيه وتطورت الملكيه الخاصه للأرض، وعدم المساواة، والسلطة الحكومية. وفى نظر روسو تشكل كل عناصر الحياه الاجتماعيه، وحدة ما فى كل حقبة. ويمضى التاريخ فى نظامه كسياق وحيد تحكمه قوانين، وتتوالى الأشكال الاجتماعيه فيه، على ضوء الضروره الطبيعيه [٣٠].

ثالثاً: نظريه العقد الاجتماعى: الشروط والالتزامات

يرى روسو أنه قبل ظهور الدوله والقانون، كان الناس يعيشون "عصراً ذهبياً" من عصور التاريخ، تسود فيه المساواه التامه، إلى أن ظهرت الملكيه الخاصه، وتفشى التفاوت بين الناس...إلخ، وكان لزاما على سكان المجتمع

المدنى التعاقد على قيام الدوله والحق. ويمكن تتبع إهارصات (بدايات) هذه الفكره(أعني فكره العقد الاجتماعى) لدى قدامى فلاسفه اليونان مثل ديمقراطيس Democritus (حوالى ٤٦٠ - حوالى ٣٧٠ ق.م) وابيقور Epicurus (حوالى ٣٤١-٢٧٠ ق.م) وفلاسفه الصين (كوسيشيوس) (٥٥١-٤٤٩ ق.م) قبل أن يتحقق لها تطورها الأخير في أعمال كل من هوبز T.Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٦٨) وجان جاك روسو. وقد خلص روسو من فكرته هذه إلى مجموعه من النتائج الثوريه لعل أهمها: اذا كان الحكام والمشرعون لايكيفون قراراتهم مع رأي الشعب، فإن للشعب الحق في فك العقد المذكور. وهنا تكمن محدودية تلك النظره ومحاوله تفسير أصل الدوله والحق، برده إلي رغبات الناس الذاتيه، بعيدا عن العلاقات المادية القائمة بينهم. والجدير بالذكر أن أنصار نظريه العقد الاجتماعى مثل غاسندى Pierre Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥)، وسبينوزا Baruch de Spinoza (١٦٣٢ -١٦٧٧)، ولــوك J.Look (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، وغيرهم، يؤكدون على "طبيعية" الملكية الخاصه وخلودها.[٣١]

ويفترض بطبيعه الحال، إذا كان الناس فى حاله الفطره لم يخضعون لأيه ضوابط سياسيه، فإن ظهور الدوله بصورتها الحديثه وبما لديها من سياده وقوه سياسيه، إنما يرجع إلي الاتفاق الحر أو التعاقد الذى ابرمه سكان هذا "المجتمع الفطرى". ويعتقد الدارسون أن حاله الفطره تمثل حاله سابقه على التنظيمات السياسيه والاجتماعيه، وإن وجودها بالتالى يسبق تكوين الحكومه. أما القواعد المنظمه لسلوك الناس في هذه الحاله الطبيعيه فهي تمثل القانون الطبيعي. فالانسان يتمتع ببعض الحقوق الطبيعيه، لكن الناس بعد ذلك مالبثوا أن اتجهوا نحو بناء المجتمع المدنى من خلال التعاقد، ومن ثم استبدال القانون الطبيعى بقانون آخر انسانى[٣٢].

وفى ظل حاله التفاوت الاجتماعى والطبقى التي افررتها الحياه الاجتماعيه، بدأ الناس يتمعون بحقوق مدنيه وسياسيه مختلفه، وبات من الضرورى - في نظر روسو - وجود الدوله، أعنى وجود العديد من الأجهزه السياسيه السياديه التي تشرف علي شئون البشر والمجتمع. إلا أن الدولة في مثل هذه الحالة هى شر فرضته ظروف خاصة، وبالتالى فان وجود الدولة بهذا المعنى هو وجود مؤقت، لأن الدوله لن تكتسب معناها الحقيقى الا اذا تحققت الاراده العامه، ونشأ عقد اجتماعى بين الأفراد من ناحيه، والدوله من ناحيه أخري، وبين الأفراد أنفسهم من ناحيه ثالثه. ولاينبغى تأسيس عقد اجتماعي في ظل نظام قائم على التفاوت وعدم المساواه. وذلك لأن العقد اذا ما تأسس فى ظل حاله الفساد والتفاوت، فإنه يعنى تكريس غنى الاغنياء، وتعميق فقر الفقراء. لذلك يتعين تحرير الانسان من الظلم الاجتماعى والتفاوت الطبقى قبل البحث عن صيغه ملائمه تتحقق فيها الحمايه لكل فرد من الأفراد فى المجتمع بواسطه الاجهزه السياسيه التابعه للدوله، وبالتالى يصبح الانسان فى هذه الحاله مواطناً يتمتع بنفس الحقوق التى يتمتع بها الآخرون(٣٣).. ولذلك فإن الدوله يجب أن تقوم على التوفيق بين مفهوم السلطه (التابع من الدوله) ،ومفهوم الحريه الذى يشكل أصل الحاله الطبيعيه للإنسان. والتعاقد الاجتماعى كفيل بتحقيق هذا، فالافراد عندما يتخلون عن حقوقهم الطبيعيه للدوله، تتحول الدوله إلى "جهاز جمعى وأخلاقى"، ومثل هذه الدوله قادره على تحقيق المساواه، لأن كل فرد فيها يعتبر أن حقوقه هى حقوق الآخرين. كما أنها قادره على تحقيق الحريه، لأن الفرد عندما يخضع لاراده المجتمع، فإن يخضع لارادته في ذات الوقت(٣٤).

ووفق هذا العقد، يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلا بلا تحفظ عن جميع حقوقه للمجموعه. وهذا التنازل ليس لمصلحه شخص معين، بل هو [illegible] الجماعه التى هى مصلحه كل فرد من الافراد، "فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعه شخصه وكل قوته، أى تحت قياده الاراده العامه"(٣٥). اذ أنه، أولاً، لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أى تحفظ، فإن الحاله متساويه بالنسبه للجميع، ولما كانت الحاله متساوية بالنسبه للجميع فليس من مصلحه أحد أن يجعلها شاقه للباقين. أضف إلى ذلك، أن من يهب نفسه للجميع لايهب نفسه لأحد، ولما كان أفراد الجماعه الاجتماعيه لاتكتسب من الحقوق على أى منهم إلا بقدر ماله من حقوق علينا تماماً، فإن ماتكسبه يساوى كل ماتفقده بالضبط. ومن ثم فإن الصيغه المثاليه التى يؤكد عليها "العقد الاجتماعى" تتلخص فيما يلى: "كل واحد منا يسهم في المجموع بشخصه، وكل مالديه من قدره، تحت التوجيه الأعلى للإراده العامه، ونلتقى كذلك فى جسد المجموع، كل عضو بوصفه جزء لايتجزأ من الكل"(٣٦).

ويواصل روسو تشخيصه لأوضاع الناس والمجتمع فيذهب إلى أن الناس فى أعماقهم صالحون ولكنهم أشرار، والمجتمع سيئ التربيه لأن التربية سيئه والتنشئه شريره، فإذا ربوا تربيه صالحه، ونشأوا في مجتمع سوى، عدوا صالحين، وأصبح المجتمع طيباً، ونمت الحريه بينهم، فى الفرد أولا عن طريق التربيه، وفى المجتمع ثانيا بإقامة دولة تحكمها سلطة سياسية منظمة. ولما كان المجتمع ضرورياً فإن الانسان لايستطيع، الهروب منه إلى حاله الطبيعه، ولايمكن للعلم والتقدم وكل ما استحدثه الانسان من ضروب الحضاره ان يزول، فما من طريق للقضاء على الشر، ورد المجتمع إلى حالته الخيره الأولى، إلا بالتربيه الصالحه والتنظيم السياسى القديم،

ولامناص اذن من أن يبرموا فيما بينهم عقداً اجتماعيا يتنازل فيه كل فرد عن حقوقه للمجموع، وليس لشخص بعينه أو لعدد من الأشخاص، على أن يحتفظ كل فرد بحريته كما كانت من قبل. فيكون الفرد في حمى المجتمع، ويبطل العقد إذا حدث تغيير في نصوصه التي حددتها طبيعته، واذا لم يسلم بها الجميع كان ذلك انتهاكا لطبيعته، فيسترد كل فرد حقوقه الأولى، ويستأنف حريته الطبيعيه بعد أن يفقد حريته التي اصطلح عليها المجتمع[٣٧].

وينتقل الفرد بمقتضى العقد وبكل حقوقه إلي صفوف الجماعه دون قيد أو شرط منكرا كل مطالبه الخاصه، فيصبح تحت تصرف الإراده العليا للجماعه التي تتمثل ارادته وتتضمنها، فتزول الأنانيه، ويسوى القانون العام بين الجميع وهذه الجماعه التي كانت تُدعى من قبل "مدينه" يطلق عليها اليوم "دوله"، وأعضاؤها هم أفراد الشعب، أو مجموعه، وهم "مواطنون"، متى اشتركوا في الشئون السياسيه، و"رعايا" متى خضعوا لقانون واحد. فالعقد الإجتماعي اذن هو الذي ينشئ الدوله التي تتمثل سيادتها في مجموع افرادها. فإذا كانت السياده تعبيرا عن الاراده العامه، فلا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها. وليس لصاحب السياده أن ينيب عنه من يمثله في هذا الحق، اذ قد يعد نفسه ممثلاً للإراده العامه مما يتنافى مع ماقرره من قبل بشأن السياده[٣٨]. ولما كان الشعب صاحب السياده لا وجود له خارج الافراد الذين يتكونون منهم، فإنه لا مصلحه له، خلاف مصلحتهم. وبناء عليه، فالسلطه صاحبه السياده لاتحتاج إلي تقديم ضمان إلى رعاياها، حيث أنه من المستحيل أن يهدف الجسد إلى ايذاء أعضائه جميعاً، كما لايستطيع أيضا أن يؤذي أي فرد....، فصاحب السياده بمجرد كونه ذاته، يكون دائما كما يجب أن يكون. غير أن ذلك لاينطبق على

علاقه الرعيه بصاحب السياده. فرغم اتفاق المصلحه، لايوجد أى ضمان على أن الفرد سيقوم بتعهده قبل صاحب السياده، الا إذا توفرت الوسائل لتأكيد ولائه(٣٩).

والواقع أن لكل فرد، بوصفه انسانا، ارادة خاصة مختلفة عن، او متناقضة مع الارادة العامه التى يسهم فيها باعتباره مواطناً. اذ ان مصلحته الخاصه قد تملى عليه تصرفات غير تلك التى تقتضيها مصلحه المجموع تماماً. فقد يدفعه وجوده المطلق المستقل بطبعه، إلى الاعتقاد بأن مايجب عليه أن يؤديه نحو القضية المشتركه، شئ بلا مقابل، وقد يقرر أنه اذا لم يدفع دينه، فان مايسببه من ضرر لاقرانه، أقل مما يترتب على الوفاء، من ضرر نحو نفسه.

وحتى لايصبح العقد الاجتماعى، مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشتمل ضمنا، على ذلك العهد الذى يستطيع وحده أن يضفى على المجموع قوه، وهو "إن كل من يرفض طاعه الاراده العامه، لابد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع، ولايعنى ذلك أكثر من أنه سيرغم على الحريه، حيث أن الحريه هى ذلك الوضع الذى يجعل كل مواطن جزءا من وطنه، وبذلك يحميه من كل خضوع شخصى. فاعتراف الفرد بحقوق المجتمع هو وحده الذي يستطيع أن يضفى الحجيه القانونيه على كل التعهدات المدنيه، ويلزم مختلف الاطراف بمنح السلطه إلى الآخرين. فإذا مارفض أى شخص طاعه الاراده العامه، فإن بمقدره الآخرين الزامه على طاعتهم، ودخوله تحت مظله الحريه بالقوه(٤٠).

ويذهب روسو إلى أن حريه الانسان لاتتحقق إلا فى ظل نظام اجتماعى مستقر. لذلك فهو يدعو الانسان إلى استعاده حريته الطبيعيه،

والتحرر من العيش في مجتمع ظالم قائم على تعميق الفجوه بين طبقاته. كذلك يدعو روسو الانسان إلى الاستقلال عن الآخرين والاعتماد على الدوله، طالما أنها قد دخلت طرفاً أساسيا فى العقد الاجتماعى. والاراده العامه في نظره، تمثل ضمير المجتمع ودعامة استقراره. ويقصد روسو بالاراده العامه تلك الاراده الحقيقيه للبشر، والتى توجد فى نفس كل منهم، والتى تفرض لكى تتحقق، ضروره تحرير الانسان من كل القوى المفروضه عليه. فاذا ماتحقق ذلك تحولت اراده الانسان إلى اراده عامه(٤١).

ولايعنى التحول إلى الإراده العامه، أن الانسان قد أصبح تابعا أو معتمدا أخلاقيا، ذلك أن الانسان قد يفقد القليل في اطار العقد الاجتماعى، غير أنه سيحصل على الكثير، بالنظر إلى المزايا التى سوف يحققها من خلال إحساسه بالأمان،والحمايه، بواسطه كل قوى المجتمع. وهكذا يصبح الانسان عضوا فى مجتمع إنسانى، يتمتع فيه الأفراد جميعاً بالمساواه....، التى تستند إلى مبدأ أساسى هو أن الكل يسعى من أجل سعاده الفرد، ولايمكن تحقيق التآلف الاجتماعى بين الأفراد والمجتمع (أفراد الشعب) إلا اذا تنازل كل انسان عن جانب محدود من سلطاته وممتلكاته وحريته. ان ذلك من شأنه إتاحه الفرصه للمجتمع والدوله لتحقيق السيطره على مختلف جوانب الحياه الاجتماعيه...، والوصول إلى الهدف الجوهرى للمهمه الأساسيه للعقد الاجتماعى، والتى تتمثل فى القضاء على حاله الفوضى الاجتماعية، وتحقيق المساواه الاجتماعيه التى يستطيع الانسان من خلالها تحقيق حريته، والحيلوله دون استغلاله(٤٢).

وإذا كان روسو يفرق بين الاراده الخاصه والاراده العامه على نحو ما أوضحنا قبل قليل، فهو يفرق كذلك بين اراده الجميع والإرادة العامة،

فالأولى لاترعى سوى الصالح المشترك، بينما تنهض الثانيه على حماية المصلحه الخاصه، كما أنها ليست سوى مجموع الارادات الخاصة. ولكننا اذا نزعنا من تعبيرات هذه الارادات المتفرقه الزيادات والنقصان، وهو مايهدم بعضه البعض، فعندئذ لايبقى لدينا سوى حاصل الخلافات، وهذه هى الاراده العامه(٤٣).

ولكن هل يمكن أن تخطئ الاراده العامة؟ يجيب روسو على ذلك، مشيرا إلى أنها (أى الاراده العامه) وإن تكن على صواب دائماً، وتهدف إلى النفع العام باستمرار، غير أن مداولات الشعب لاتتسم دائما بهذا السداد، ذاهبا إلى أن المرء يريد خيره باستمرار، ولكنه قد لايراه دائماً. والشعب لايمكن أن يرشى، ولكنه يضلل فى كثير من الأحيان، وهو مايجعله يبدوا أنه أخطأ السبيل(٤٤).

فإذا ماتداول الناس فى أمورهم، وكانوا على داريه كافيه بها، وانعدمت سبل الاتصال الشخصى بين المواطنين كل منهم بالآخر، فستصبح الاراده العامه هى نتاج ذلك العدد الكبير من الخلافات الصغيره، حينئذ تكون تلك القرارات التى تحظى بالإتفاق العام، دائماً سليمه.

غير أن هذه الصوره تبدو مغايره تماماً، عندما تكون هناك جماعات متآمره، واتحادات متحيزه ضد مصلحة المجموع، فإن ارادة كل من مثل هذه الجماعات، تكون فقط اراده (عامة) بالنسبه لاعضائها (وخاصه) بالنسبه للدولة، فلاتوجد فى هذه الحاله أصوات بعدد الأفراد ولكن بعدد الجماعات، وستصبح الخلافات في المصالح أقل عدداً، وستختفى إلى حد كبير درجة الاتفاق العام حول مصلحه المجموع، وأخيرا، وبخاصه عندما تبلغ أحد هذه الجماعات من الضخامه بحيث تكتسح الجماعات الاخرى، فإن النتيجة لاتكون حاصل مجموعه من الخلافات الصغيره بين العديد من الجماعات، بل

خلاف واحد فقط. وعندئذ لايكون للاراده العامه دوراً مطلقاً، ولايكون الرأى السائد سوى رأى خاص.

ولعل ذلك، هو مادفع بروسو إلى التحذير من وجود جماعات ثانوية "مسيطره" في الدولة، فهى تحول بالفعل دون أن تعبر الاراده العامه عن نفسها حقيقه. ولكن مع التسليم بوجود مثل هذه الجماعات، فمن الضرورى العمل على منع التفاوت فيما بينها فى قوتها، وإن يكون لكل مواطن رأيه الخاص به وحده. وهذه الاحتياطات وحدها هى مايكفل للإراده العامه، الاستناره دائما، ويحول دون وقوع الشعب فى الخطأ[٤٥].

رابعاً: الإراده العامة وسلطة الدولة:

يتأسس على ما سبق، أنه إذا كانت السيادة للشعب، فإن الشعب هو الذى يضع القوانين التى يخضع لها أفراده، وهو الذى يختار الحكومه الذى تمثله. وجرياً على ذلك، يذهب روسو إلي أن كل تغيير فى الحكومة يجب أن يخضع لإقتراع شعبى، وأن من الضرورى خضوع جميع المواطنين للقرارات التى يوافق عليها أغلبية المقترعين. كما قال بوجوب تسجيل المقترعين لأصواتهم، واختيارهم لنوابهم فى مناطق محددة تبعاً لعدد سكانها وحدودها الجغرافية[٤٦].

وفي هذا يخلص روسو إلى أن الحكام ليسوا إلا «ضباط» الشعب أو خدامه أو مندوبيه، وليسوا أبداً سادته، وأن الشعب يعينهم ليمارسوا باسمه سلطه يُسندها اليهم كوديعه، وتكون قابله لأن يحد منها ويعدلها ويستعيدها عندما يحلو له. إن المسأله بالنسبة للحكام ليست فى أن يتعاقدوا «وإنما فى أن يطيعوا». انهم لا يقومون، فى تحملهم لأعباء الوظائف التى تفرضها عليهم الدوله، بشىء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأي شكل، الحق فى المجادله فى شروط هذه الطاعة أو

هذا الوفاء[٤٧]. فالحاكمون فى نظر الجماعة هم التجسيم لمثل اجتماعى أعلى، وهم حملة «الفكرة الموجهة» والأمناء عليها، فهم الذين يتعمقون فى فهمها إلي حد استيعاب تفاصيلها، ويواجهون بفطنتهم كل الملابسات الزمانية والمكانية المحيطة بها[٤٨].

على أن روسو، كان مدركاً تماماً بأن الانسان - كما قال بذلك الفليسوف الأغريقى ارسطو Aristole (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) من قبل، «حيوان اجتماعى»، من الطبيعى أن يعيش فى مجتمع. إن ذلك يعنى أن حياه الفرد منعزلا عن أقرانه حياة مضادة للطبيعة، والطبيعة الحقيقية للفرد بدورها لا يمكن أن تنمو إلا فى المجتمع، والانسان لا يستطيع أن يحقق كل ما يستطيع أن يكونه إلا بالحياه فى مجتمع، ولا يستطيع إلا بمخالطة أقرانه، وتحقيق واجباته الاجتماعية، والوفاء بالالتزامات الاجتماعية التي ينمى نفسه بتمامها[٤٩]. وهكذا أدرك روسو تماماً أن المجتمع هو الوسط الطبيعى الذى تدين له الشخصية بتطورها، وتستطيع أن تجد فيه وحده، ما تحقق به ذاتها. وفى متابعة لهذه الفكرة، يتوجه روسو نحو فحص أسس سلطات الدولة والعثور على شكل للترابط، قادر على حماية كل عضو فى المجتمع، وصون ممتلكاته الخاصة، بكل ما فى المجتمع من قوة، كما لا يستطيع أي فرد وقد اتحد مع أقرانه، أن ينقاد إلي إراده نفسه، ويظل حرا كما كان من قبل[٥٠]. وعلى السلطة العامة إذا ارادت أن يكون العقد الاجتماعى قادراً على البقاء حياً. أن يعمل على ألا يكون الأغنياء أغنياء جدا، والفقراء فقراء جداً. كما أن عليها فى ذات الوقت ألا يكون لديها أوهام حول حدود سياسات المساواة[٥١].

والحقيقة، فإن روسو وإن طرح أساساً نظرياً جديدا لسيادة الشعب، يتمثل فى المبدأ القائل بأن رضاء المحكومين هو الأساس لسلطة الدولة، وهو مبدأ نستطيع أن نلمسه بوضوح فى كتابات جون لوك John Lock (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، إلا أنه قد نجح فى أن يطور فكرة الرضاء هذه - باعتبارها أساس للولاء، إلى أبعد مما ذهب إليه لوك، فهو يحاول فى إرادته العامه أن يوفر مبدءاً عضوياً يلتحم بالدوله، هو الذى يجعل هذا الرضاء طبيعياً، ويخفف من حدة الصراع بين الأفراد - الذين كان التفكير فيهم لا يزال يحمل ملامح العقلية الفردية المبالغ فيها التى سادت القرن الثامن عشر - والدولة القومية الحاكمة(٥٢).

وقد كان جان جاك روسو فى واقع الأمر، هو الذى فتح الطريق أمام النظريات السوسيولوجية الحديثة فى الاراده الشعبية، وذلك بإقامته للتفرقة بين الاراده العامه «واراده الجميع». فمنذ اللحظة التى أمكن فيها تفسير الاراده الشعبية تفسيرا غير التفسير الكمى، انفسح المجال أمام عدة تفسيرات سوسيولوجية لها. لقد قدم روسو بالطبع تفسيرا معينا للإراده الشعبية، إلا أن المهم فى الأمر هو المنهج الذى نهجه فى ابتداع ذلك التفسير، وهو المنهج الذى اكتشفته السوسيولوجيه المعاصره، واهتدت به فيما بعد(٥٣).

وحيث أن السيادة للشعب، فإن الشعب هو الذى يضع القوانين التى يخضع لها أفراده، وهو الذى يختار الحكومه الذى تمثله. ويميز صاحب العقد الاجتماعى ، بين ثلاثة أشكال للحكم: الديموقراطيه، عندما يمارس «كل الشعب أو الجزء الأكبر من الشعب» السيادة، والارستقراطية عندما تُمسك بالسيادة أقليه، والملكية، أخيراً، عندما يكون الحكم مركزاً «فى أيدى حاكم

واحد، يستمد كل الحكام الآخرين سلطاتهم منه»، ويرى روسو أن كل شكل من أشكال الحكم يكون هو «الأفضل فى بعض الحالات، والأسوأ فى حالات أخرى، ولكنه يعتقد أن بإمكانه طرح القاعدة القائلة بأن الديمقراطية تناسب «بصفة عامه»، الدول الصغيرة والفقيرة، والارستقراطية تتفق والدول متوسطة المساحة والثروة، بينما تلائم الملكية: الدول الكبيره الغنية[٥٤].

والحقيقة، فإن هذا التصنيف يعتريه بعض الشكوك، **فالديمقراطية**، وهى النظام الذى يتبنى الشعب فيه القوانين، ويعمل على تنفيذها، «لم توجد مطلقاً، ولن توجد أبداً»، على الأقل «فى مفهومها الدقيق». أن الكثير من الشروط الصعبة التى ينبغى جمعها تُعدُ ضرورية: دولة صغيرة، بساطة كبيرة فى العادات، كثير من المساواة، وقليل جدا من البذخ. هل ينبغى حينئذ تنصيبها كأسلوب للحكم، أم أن الأمر يتعلق بحلم طوباوى؟

أن **الملكية** هى الحكم الذى لديه «أكبر قدر من القوه»، ومع ذلك فإن روسو يشن نقداً لاذعاً على مساوىء هذا النظام. فهدفه ليس فقط هدف السعادة العامة، وقوة الارادة نفسها تدور باستمرار ضد مصلحة الدوله. والواقع أن محاكمة الحكم الملكى هى أيضا محاكمة للدول الكبرى التى يعيش فيها الفساد والتآمر.

أمـــا **الارستقراطية**، فتشكل موضوعاً لأحكام متناقضه. فالارستقراطية «الطبيعية» هى ارستقراطية الشعوب البدائية التى يحكمها القدماء. أما الارستقراطية الوراثية، التى تعد حكماً للنبلاء، فهى أسوأ الحكومات جميعاً، لكن الأرستقراطية الانتخابية، فيما يرى روسو، فهى قريبه جداً من الحكومة التمثيلية بمعناها الحديث، من بعض الزوايا لأن ادارة الشئون العامة تُسند فيها بوسطة الانتخاب «للأكثر حكمه»، ولأولئك الذين يستطيعون أن يعطوا لها بشكل أفضل كل وقتهم[٥٥].

وأخيراً، فإن روسو يعبر عن ميل الحكومات للفساد ، فالارادة الخاصة للحكام تقاوم بإستمرار ارادتهم العامة، أي - في الواقع - احساسهم بالمصلحة الجماعية. وهذا العيب الملازم للجسم السياسى يتجه إلي تدميره، «مثلما تدمر الشيخوخة والموت جسم الانسان»(٥٦).

خامساً: المجتمع الحر: مجتمع المساواه.

وروح العقد الاجتماعى هى المساواه، «وهكذا فإن الانسان يكسب من هذا العقد بقدر ما يفقد، ويأخذ ايضا القوة اللازمة للمحافظة على حقه». أما إذا لم يتفق العقد الاجتماعى مع حكم العقل ومبادىء العدل التبادلى، فإنه يكون باطلاً. فإذا انشأ هذا العقد سلطه مطلقة من ناحية، وخضوعاً بغير حد من ناحية أخرى، فإنه يكون عقدا متناقضا لا قيمة له»(٥٧). إن تحقيق مبدأ المساواة بين الناس فى المجتمع لن يتأتى - فيما يرى روسو - إلا من خلال ارتباط الواحد منهم بالآخر تمام الارتباط بميثاق، وهذا الميثاق هو الذى يسوى بين الناس قاطبه فى الحقوق والواجبات. فعلى قدر ما يتنازل الانسان على قدر من حريته، فإنه يتلقى المزيد من الحماية والأمان من المجتمع والدولة.

ويعتقد روسو أن الانسان يمكن أن يكون أخلاقياً وعقلانياً إذا ما تطورت ملكاته بشكل يتكامل فى إطار مجتمع يقوم على مبدأ المساواه، ويدعم فكره التعاون بين الأفراد. إن المجتمع الحر فى نظر روسو هو مجتمع مؤلف من أعضاء متساوون فيما بينهم، لا يشعر أي منهم بالدونية لأنه يعتمد على الآخرين، تماماً كما يعتمد الآخرون عليه. مجتمع يعتمد فيه كل الناس على بعضهم. فيتحولون فى التحليل الأخير إلى أعضاء فعالين(٥٨).

ويتسا ءل بعض الدراسين عن طبيعة مجتمع المساواة، واهم المبادىء التى تحكمه، وتجسد الإراده العامه باعتبارها القاعدة الأساسية للحق السياسى بالمعنى الذى منحه إياها صاحب العقد الاجتماعى. ويميز السيد الحسينى فى هذا الخصوص بين ثلاثة مبادىء هامة على النحو التالى: يرى أنها كفيلة بإلقاء الضوء على مجتمع المساواة الذى أشار إليه روسو، كتجسيد حى للفضيلة والسياده والحرية، وتدعيم حقيقى للاستقرار والتآلف الإجتماعى، عى النحو التالى:-(٥٩).

١- المبـدأ الأول: إنـه مجتمع مؤلف بالدرجة الأولى من أفراد متساوون، تتاح لكل منهم فرصه اتخاذ القرارات التى يتعين عليهم طاعتها وتنفيذها.

ويقضى هذا المبدأ بأن يكون لكل فرد فى المجتمع، الحق فى المشاركة فى اتخاذ القرارات التى يجب أن يخضع لها كل أفراد المجتمع، ذلك أن القرارات والقوانين السيادية يجب أن تصاغ بواسطة كل المواطنين. حتى يتعين عليهم جميعاً احترامها وتنفيذها، فعندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله، فإنه إنما يتعامل مع نفسه، فهو (أي الشعب) صانعها ومصدرها. ولا يعنى روسو هنا أن مشاركة الانسان مقصورة على القرارات التى يتعين عليه هو نفسه تنفيذها. ذلك أن مثل هذه القرارات قد تكون تنفيذية أو قضائية. وإذا ما خالف الفرد القانون، فإنه قد يتعرض للعقاب، وقد يُحرم بالتالي من حقه في المشاركة في صياغه القانون.

٢- المبدأ الثانى: أن الأشخاص الذين يتخذون هذه القرارات إنما يفعلون ذلك باعتبارهم أعضاء فى جماعات أصغر من الدولة، ومن ثم فإن المواطنين يجب أن يقوموا بهذه المهمه بأنفسهم، ولا يجوز أن يكون لهم

وكلاء أو مندوبين للقيام بذلك نيابة عنهم. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ يمثل جوهر الديمقراطيه، إلا أنه لم يسلم من بعض الانتقادات التى وجهت اليه.. إذ يعتقد بعض الباحثين أنه، (أى هذا المبدأ) غير واقعى، وعبثى ويصعب تطبيقه فى الدول الكبرى التى لا يتمكن فيها الناس من صياغة القوانين بأنفسهم. والواقع أن هذا المبدأ لا يتلاءم مع الدول الكبرى أو الكيانات السياسية ذات الحجوم الضخمة. فروسو كان مدركا بالفعل أن هناك اتجاها عاما نحو ضخامة الوحدات السياسية، ومن ثم اعتقد بأن التفاوت شيء حتمى فى مثل هذه الوحدات، وأن محاولة تشكيل حكومة شعبية حقيقية فيها، يعتبر أمراً مستحيلاً. وحول نتائج عدم المشاركة الحره بين الأفراد، فى صياغة ومناقشة القرارات السياسية، يذهب روسو إلي أن غياب ذلك يفضى بالضرورة إلي عدم تقدير الناس لمدى الحاجة إلي هذه القرارات أو تعيين المصالح ووجهات النظر المتضمنه فيها، حتي تبدو (أي القرارات) وكأنها قرارات تعسفية، لأنها لم تقم على مبدأ المشاركة الحقيقة للأفراد المعنيين بها.

ويحاول روسو أن يجعل من الحرية والطاعة شيئا واحداً، فهو يذهب إلى أن الحرية هى طاعة القوانين التى نقوم نحن بصياغتها والتى تطبق على الجميع. ولا يتصور روسو أن تتم هذه الصياغة بشكل شخصى، بل من الضرورى أن يتوحد كل مواطن مع المجتمع الذى يقوم بعملية صياغة القوانين، ولا يمكن أن يتم هذا التوحد إلا إذا كان الفرد عضوا فى مجتمع قادرا على المشاركة فى صياغة القوانين التى يخضع لها. ولقد أوضح روسو أن هذه العملية مستحيله إلا فى الدول البالغة الصغر، حيث يستطيع الأفراد من خلالها المشاركة فى صياغة القوانين التى يخضعون لها. غير أن روسو

قد أدرك خلال سنواته الأخيرة، أنه مع كبر حجم المجتمعات، فإن تحقيق هذا النمط من المساواة، قد أصبح أمراً بالغ الصعوبة. ذلك أن هذه المجتمعات ـدداً كبيراً من المؤسسات التى تمارس بالفعل أدواراً متزايدة، مما قلل من إمكانية المشاركة الفردية فى صياغة القانون.

وفى ظل موجات التحول الاجتماعى المتلاحقه (نمو المجتمع الرأسمالى وتفكك المجتمع الإقطاعى)، التى طرأت على المجتمع الأوربى خلال القرن الثامن عشر، كان من الطبيعى أن يميل الانسان إلي الإعتماد شيئا فشيئاً على المؤسسات والمنظمات ذات الحجوم الكبيرة والكثافة البشرية العالية. لقد كان روسو مدركا أن المجتمع الذى عرفه، ينمو بمعدلات عالية، وأن الأشكال الإجتماعية القديمة الصغيرة المكتفية ذاتياً، كانت تميل إلي الاختفاء السريع. لقد اعتقد روسو أن زيادة إتساع دائرة إعتماد الإنسان، ستؤدى بالضرورة إلى مزيد من التفاوت الإجتماعى، الأمر الذى دفعه إلى شجب التقدم المادى الذى اعتبره سبباً للتبعية. أن الأفراد يستطيعون المشاركة بفعالية فى إدارة شئونهم، حينما يكون المجتمع الذى يعيشون فيه صغيراً أو بسيطاً. وإذا لم يتحقق ذلك، فإنهم لا يستطيعون أن ينعموا بالحرية أو يستشعرون المساواه. وليس من الانصاف، القول بأن روسو كان رجعيا فى تصوره لمجتمع المساواه، أو أنه كان يريد عودة مجتمع الماضى إلي الحاضر، فالحقيقة أن روسو قد أراد أن يفرق بين المجتمع المثالى الذى يتطلع إليه، والمجتمع الأوربى الذى عايشه. فلا يشبه الأول الأخير، إلا خلال فترات قصيرة من تاريخه. وفى كل الأحوال، فلقد كان روسو متحاملا على التقدم بوجه عام، ومتحفظاً على ما تحقق منه، خلال الفترة التاريخية التى عاشها.

وفى صدر كتابة العقد الاجتماعى، يذهب روسو إلي «أن الانسان ولد حراً»[٦٠]، وأنه خيرا بطبعه، وهو قادر على أن يكون حراً وخيراً إذا ما عاش فى مجتمع يضم أفراد متساوين. ويعتقد روسو أن الفضيلة هى أعظم ما يمتلكه الإنسان، وأن جوهر هذه الفضيلة يتمثل أساساً فى الحرية، التى لا يمكن توفيرها إلا فى إطار بيئة إجتماعية ملائمة أو حقيقية، تعمل على تدعيم الملكات الانسانية. إن الناس الذين يعيشون فى مثل هذا المجتمع، يستطيعون أن ينعموا بحريتهم، وأن يستشعروا المساواه مع الآخرين.

٣- المبدأ الثالث: إن الجهاز الذى يقوم بصياغة القوانين ليس هو نفسه الذى يقوم بتنفيذها، إن ذلك يعنى أن الجهة التى تسن القوانين يجب ألا تقوم بالاشراف على تنفيذها، والواقع أن روسو لم يكن معنياً بأن تمارس كل من السلطة التنفيذية والتشريعية الرقابة على بعضها البعض، بقدر ما كان معنيا بأن تقوم السلطة التشريعية بتنفيذ المهام التى هى مؤهله لآدائها. ويذهب روسو إلي أن الهدف من القانون هدف عام دائماً، وهو عمل من أعمال السياده - التى يجب أن تكون تعبيراً عن الاراده العامه - يستند بشكل خاص إلي فكرة المساواة بين المواطنين، فالقانون يجب أن يصاغ لكى يطبق على الجميع، لا لكى يطبق على مجموعة معينة من الأفراد[٦١].

وإذ كان القانون هو التعبير عن الإراده العامة، فإنه يجب أن يؤثر بنفس المقدار وبنفس الطريقة على كل الأفراد المتساوين، إلا أن ذلك لا يتحقق دائما فى نظر روسو. فالغالبية العظمى من القوانين تؤثر على جماعات من الأفراد دون جماعات أخرى. وتجدر الاشارة هنا فيما يرى روسو إلي تأثير جماعات المصالح فى صياغة القانون والدور الذى يلعبه المشرعون فى هذا المجال.

إن القانون إذا ما منح امتيازات معينة لبعض المواطنين فى مجتمع ما، فإنه يكون بذلك قد أرسى مبدأ «التمييز»، وانتهك فكرة العدالة، ويخلص روسو من ذلك إلي أن القانون هو دائما قاعدة هامة تطبق على جميع الأفراد، وتنطلق من فكرة أن الأفراد متساوين، وتكون مهمة القانون فى نهاية الأمر هى تدعيم مبدأ المساواة.

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإراده العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضفى علي الدولة السمه الشرعية، وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون(٦٢).

سادساً: جان جاك روسو: تقويم وتقدير.

يمثل روسو فى واقع الأمر، إمام كبير من أئمة الاصلاح الاجتماعى فى القرن الثامن عشر، وكانت لآرائه، أثر كبير فى حرية الأمم والشعوب. وقد شكلت مجمل كتاباته النظرية وزنا عالياً فى الفكر الاجتماعى من القرن الثامن عشر وحتى الآن. والواقع أن روسو قد أحيا مجدداً، الحقيقة الذاهبه إلي أن الانسان حيوان سياسى، وأن المجتمع السياسى السليم يجب أن يكون منظماً، وهو بهذا ينفصل عن التقاليد الفكرية التى تخرج عن النطاق الشائع لأفكار القرن الثامن عشر(٦٣).

والحقيقة، أن روسو قد طور ثنائية لوك J. Lock (١٦٣٢ - ١٧٠٤) حول الطابع الاجتماعى للإنسانية الذى كان سائداً فى حالة الفطره، والطابع الذاتى المخرب لإنسانية المجتمع المدنى الحديث، كما لو كانت الانسانية الناتجة عن حاله الفطره، أمراً مناقضاً تماماً للانسانية الناتجة عن المجتمع وعن الثقافة(٦٤).

أن الخطوط العريضة لإسهامات روسو تتمثل فى كتاباته حول أصل عدم المساواه بين البشر، وتصوره للعقد الاجتماعى، ورأية فى السيادة والقانون والحكومة .. إلخ. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس متساوين، فإن العقد الاجتماعى يعيد الانسان الذى أفسدته العلوم والفنون إلي حالة الصفر لكى يكون الجمع سواسية وأحراراً. فضلاً عن ذلك فقد أرسى روسو مبدأ سياسى هام أيضا، يتمثل فى أن السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة وإنما تعود برمتها إلي فكرته عن الاراداه العامة، معلناً أن الحكومة التنفيذية ليست سوى خادمتها. وفى مجال القانون، توصل روسو إلى أن القانون لا يصنعه شخص، ولا تحرره هيئة، وإنما يصدر عن إراده الشعب الكلية والعامه. وليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون، وبين منفذ له، وبين مطيع لأوامره، مادام يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره، والنتيجة هى أن الانسان لازال حرا مساوياً لكل انسان آخر(٦٥).

وفى كتابيه العقد الاجتماعى (١٧٦٢) و أصل اللامساواة الاجتماعية (١٧٥٥)، قدم روسو تحليلاً ممتازاً لنشأة الملكية وعلاقتها بتقسيم العمل واللامساواة والصراع الاجتماعى. كما استطاع أيضا أن يدرك تمايز المجتمع، باعتباره كل عضوى تتماثل فيه المصالح الفردية فى إراده عامه مشتركة. فالمجتمع فى نظره نتاج لعقد أو لعمل جماعى كشكل من أشكال الرابطة، ينتج عنها نظاما أخلاقياً جمعياً أكثر مما ينتج عنها مجرد إرادات فردية(٦٦).

أن روسو قد منح «الأمة» الحديثة أهمية ضافية. ففى مؤلفه العقد الاجتماعى نجده يسلم بأن الاطار الحتمي والملائم لتحقيق النظام السياسى المثالى هو الأمة الحديثة. كما أن المجتمع المتحضر العالمى، والاراده العامه،

لا ينسجمان ولا يتحققان إلا فى ظل أمه حديثة...، أنها أفضل صيغة لتحقيق الشرعية والتضامن فى آن واحد.

والواقع أن كتابات روسو قد أسهمت فى تطور الحركات السياسية الأوربية خلال القرن التاسع عشر اسهاماً عظيما، من ذلك تأكيده لفكرة القومية، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة قد ارتبطت بأعمال بعض المفكرين من أمثال كانت I. Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وهيجل Georg Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١)، إلا أنها قد اكتسبت على يد روسو أهمية خاصة حتى أصبحت مذهباً وعقيده، إن لم نقل أيديولوجية[٦٧].

أما بالنسبة لقضية الثورة، فنجد أن كتاب العقد الاجتماعى قد أفصح فى غير موضع عن اهتمام خاص بها، ففكرة الارادة العامة برغم ما تشير إليه من إجماع واتفاق، إلا أنها متضمنة فى النظام الملكى، ومهمة الثوار هنا تحديد الارادة العامه وفهمها ثم تحقيقها، وأخيراً القضاء على معارضيها. ويعتقد روسو أنه فى ظل هذا النظام (الملكى) يلعب المشرع القانونى دوراً بارزاً، فهو قائد الثورة ومصدر المبادىء الثورية الصحيحة، فضلا عن أنه يسهم فى خلق نمط انسانى ثورى[٦٨]. كما زود الثوريين بعبارت كثيرة كان لها رنين مدو حول العالم. وقد لعب دورا حيويا كرسول لتحرير الطبقة الوسطى، فى تدمير صرح العهد القديم، وذلك بالرغم من أن فكرة تكافلى بصورة مسيطرة[٤٥].

وعلى الرغم من أن روسو لم يقدم لنا سوى افتراضات واقتراحات فى مجال السياسة واصلاح المجتمع، إلا أن ما خلفه فى هذا المجال كان دامغاً وثابتاً، مؤكدا تفوقه والمعيته النظرية. ولعل أكبر دليل على هذا التفوق، تلك الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة والتطبيقات

السياسية من جهه أخرى. فلقد تحولت أراء روسو فى كل منهما إلى مذاهب ونظريات رائعة وبخاصة عند الحديث عن الدولة، ووحدة الشعب والإراده ... الخ. فما لبثت أن نمت هذه الأفكار وتطورت خلال القرن التاسع عشر بما حمله الينا من تيارات فكرية، متصارعه،وأضحت الأساس أو المنبع لكل فلسفة سياسية جديدة تبتكرها الأجيال على مر العصور ....، إن فلسفة جان جاك روسو هى فلسفة لكل الدهور[٧٠].

المصــــادر:

(١) ف. ڤولفين، تطور الفكر الإجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، ترجمة سعيد كامل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ١٩٨٨، ص ٢٢٠.

(٢) على عبد المعطى محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامى والغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ١٦٠.

(٣) ج. و. بورمسون (محرر)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت.، ص ١٦٩.

(٤) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث، (سلسة كتب المكتبة الثقافية رقم ١٧٦)، دار الكاتب للطباعة والنشر، القاهرة، يونيو ١٩٦٧، ص ص ٤١ - ٤٢.

(٥) ف . ڤولڤين، تطور الفكر الاجتماعى فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٦) على عبد المعطى محمد، مصدر سابق، ص ١٦١.

(٧) أحمد زايد، مقدمة فى علم الاجتماع السياسى، دار قطرى بن الفجاءة للنشر والتوزيع، الدوحة، قطر، ط١، ١٩٨٨، ص ٥٣.

(٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، (ترجمة محمد عرب صاصيلا)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ١٩٨٥، ص ٤٧٨.

(٩) المصدر السابق مباشرة، ص ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(١٠) ف . ڤولفين، مصدر سابق، ص ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(١١) على عبد المعطى، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(١٢) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، د.ن، ١٩٩٧، ص ٢٢٩.

(١٣)محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسى: السياسة والمجتمع فى العالم الثالث، ج٢ (القوة والدولة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ١٣٩.

(١٤) جان جاك شوفالييه. تاريخ الفكر السياسى: من المدينة إلى الدولة القومية، مصدر سابق، ص ٤٨٠.

(١٥) المصدر السابق مباشرة، ص ٤٨١.

(١٦) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(١٧) المصدر السابق، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(١٨) محمد عطية الإبراشى، جان جاك روسو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ص ٧٢ - ٧٧.

(١٩) ف . ڤولفين، تطور الفكر الاجتماعى فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(٢٠) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مصدر سابق، ص ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢١) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(٢٢) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٢٣) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(٢٥) ف . ڤولفين، تطور الفكر الاجتماعى فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر، مصدر سابق، ص ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٣٣.

(٢٧) نفس المصدر، ص ٢٣٠.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٢٣١.

(٢٩) نفس المصدر، نفس المكان.

(٣٠) نفس المصدر، ص ٢٣٤.

(٣١) توفيق سليم (مترجم) المعجم الفلسفى المختصر، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٣٢) محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٣٣) حسن شحاته سعفان، تاريخ الفكر الاجتماعى والمدارس الاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٩٣: نقلاً عن: السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٣٤) أحمد زايد، مقدمة فى علم الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٣٥) جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، (ترجمة عبد الكريم أحمد)، مراجعة: توفيق إسكندر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة (٢٠٠٠)، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٤.

(٣٦) المصدر السابق مباشرة، ص ص ٧١ - ٧٢.

(٣٧) حسين فوزى النجار، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٣٨) المصدر السابق مباشرة، ص ص ٤٣ - ٤٤.

(٣٩) جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٤٠) المصدر السابق، ص ص ٧٦ - ٧٧.

(٤١) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(٤٢) المصدر السابق، ص ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٤٣) جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، مصدر اسبق، ص ٩٢.

(٤٤) المصدر السابق، نفس المكان.

(٤٥) المصدر السابق: ص ص ٩٣ - ٩٤.

(٤٦) حسن شحاته سعفان، تاريخ الفكر الاجتماعى والمدارس الاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، ص ١٣١.

(٤٧) جان شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مصدر سابق، ص ٥٠٣.

(٤٨) نعيم عطيه، فى الراويط بين القانون والدولة والفرد: دراسة فى الفلسفة القانونية، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٦٠.

(٤٩) انظر:

أ.م. جود، النظرية السياسية الحديثة، (ترجمة: عبد الرحمن صدقى أبو طالب - مراجعة: على إبراهيم)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٠.

(٥٠) جان جاك روسو، المختار من العقد الإجتماعى، الكتاب الأول، الفصل السادس، مصدر سابق، ص ٧١.

(٥١) انظر عرضا تحليليا نظريا ومنهجيا لفكرة اللامساواة فى الدراسة الشمولية التالية:

- محمد محى الدين، الاتجاهات النظرية والمنهجية الحديثة فى دراسة اللامساواة الاجتماعية، (ورقة غير منشورة) مايو ٢٠٠٠، ص ٤.

(٥٢) جون باول، الفكر السياسى الغربى، (ترجمة: محمد رشاد خميس - مراجعة: راشد البراوى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٤٨.

(٥٣) نعيم عطيه، فى الروابط بين القانون والدولة والفرد، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٥٤) انظر: فيليب برو، علم الاجتماع السياسى، (ترجمة عرب صاصيلا)، مصدر سابق، ص ١٧٢.

- جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، مصدر سابق، ص ١٤٧.

(٥٥) فيليب برو، مصدر سابق، ص ١٧٣.

(٥٦) المصدر السابق مباشرة، نفس المكان.

(٥٧) سمير عبد السيد تناغو، القانون والادارة، فى مجلة عالم الفكر، وزارة الاعلام، الكويت، المجلد الرابع، العدد الثالث، أكتوبر - ديسمبر، ١٩٧٣، ص ١٨٨.

(٥٨) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

(٥٩) اعتمدنا فى رصد هذه المبادىء، على ماكتبه السيد الحسينى فى: السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ص ٢٣٧ - ٢٤٢.

(٦٠) انظر: جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، مصدر سابق، (الكتاب الأول، الفصل الأول، ص ٥٥)

(٦١) لرؤية أكثر شمولية، انظر:

جان جاك روسو، المختار من العقد الاجتماعى، الكتاب الثانى، الفصل السادس (فى القانون)، مصدر سابق، ص ص ١٠٣ - ١٠٧.

(٦٢) على عبد المعطى محمد، فسلفة السياسية بين الفكرين الاسلامى والغربى، مصدر سابق، ص ١٧٢.

(٦٣) جون باول، الفكر السياسى الغربى، مصدر سابق، ص ٤٥٤.

(٦٤) الآن سوينجوود، تاريخ النظرية فى علم الاجتماع، (ترجمة: السيد عبد العاطى السيد)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٦، ص ١٦.

(٦٥) على عبد المعطى محمد، مصدر سابق، ص ١٧٥.

(٦٦) الآن سوينجوود، تاريخ النظرية فى علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٦٧) السيد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

(٦٨) انظر: على عبد المعطى، مصدر سابق، ص ١٧٥.

- السيد الحسينى، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

(٦٩) السيد الحسينى، مصدر سابق، ص ٢٤٥.

(٧٠) جان باول، مصدر سابق، ص ٢٥٤.

الفصل الرابع

أوجيست كونت:
من الفيزياء الاجتماعية إلى علم الاجتماع
(١٧٩٨ - ١٨٥٧)

الفصل الرابع

أوجيست كونت
من الفيزياء الاجتماعية الى علم الاجتماع
(١٧٩٨-١٨٥٧)

أولاً: الرجل والعصر:

ولد كونت Comte فى يناير ١٧٩٨ فى مدينة مونبيلييه Mont-pellier القديمة لعائلة كاثوليكيه محترمه وتقليديه من موظفى الحكومه. وكان أبوه ملكى النزعه، وكاثولوكيا متزمتاً، ولكن كونت سرعان ما تجاوز النطاق المحدود لتربيته العائلية. وخلال دراسته فى معهد البولتيكنيك بباريس، طُرد من المعهد بسبب إشتراكه فى تمرد طلابى ضد أحد الأساتذه. وقد أدى ذلك فيما بعد الى منعه من الحصول على وظيفه جامعيه. وفى سن السادسه والعشرين نشر أول عرض تخطيطى لمذهبه الوضعى، ثم ظهر كتابه «دراسه فى الفلسفه الوضعيه» فى سته مجلدات بدءا من عام ١٨٣٠. وخلال الأعوام العشره الأخيره من حياته، كرس قدراً كبيراً من وقته لوضع معالم ديانه وضعيه، كان يريد منها أن تحل محل العقائد الشائعة. وهكذا كان كتابه المقدس الجديد يجعل الانسانيه هى العُليا، بدلاً من الالوهيه. ولقد كان كونت طوال حياته معتل الصحة، وكان يعانى من نوبات من الاكتئاب العقلى وضعته على حافه الانتحار. وكان يرتزق من تقديم دروس تعليمية خاصه، مصحوبه بهدايا من الاصدقاء والمعجبين الذين كان من بينهم جون استيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣).

ولكن يبدو ان كونت، كان صبره ينفذ من أولئك الذين لا يقبلون أن يعترفوا دواما بعبقريته، مما أدى آخر الامر إلى فتور صداقه "مل" له[1].

وفى عام ١٨١٧ عمل كونت سكرتيرا لسان سيمون De Saint - Simon(١٧٦٠-١٨٢٥) الكاتب الإشتراكى. وقد تأثر كونت بسان سيمون الى حد بعيد، وأعتقد أن بإمكانه اقامه فلسفه وضعيه على أنقاض العصر اللاهوتى والعصر الميتافيزيقى، تُبنى على مبادئ العلم وحدة. وفى عام ١٨٢٢ اصدر كونت تحت رعايه سان سيمون كتاب «خطة للمؤلفات العلميه اللازمه لاعاده تنظيم المجتمع»، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكاره وفلسفته فى صورتها المكتملة. وفى عام ١٨٢٤ تخاصم كونت مع سان سيمون واعتزل العمل معه.

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ إلقاء سلسله من المحاضرات العامه فى «الفلسفه الوضعيه» وكان يتابع هذه المحاضرات بعض اقطاب العلم، غير أن كونت إضطر الى الانقطاع عن إلقاء هذه المحاضرات بسبب مرضه العقلى. وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقاً فى نهر السين. ثم مالبث أن عاد ليستأنف محاضراته العامه التى نشرت فى سته أجزاء فى الفترة من ١٨٣٠ حتى عام ١٨٤٢ بعنوان «محاضرات فى الفلسفه الوضعيه»، وهذا هو مؤلفه الرئيسى، وفيه يبسط نظريته فى المعرفه وفى العلوم. ويضع أسس العلم الجديد الذى اسماه فى بادئ الأمر «الفيزياء الاجتماعيه»، ثم اسماه بعد ذلك «علم الاجتماع». والدعوه الاساسيه التى يطرحها كونت فى هذا

المؤلف للبحث، هي أننا ينبغى أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتي أم على أساس طبائع أو ماهيات ميتافيزيقية(٢).

وكان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسه الفنون التطبيقية. لكنه لم يحصل بها إلا على وظائف دنيا فى سلك التدريس كمعلم للتلاميذ. وسرعان ما فقد هذه الوظيفة ذاتها نتيجة لخصوماته المريره مع اداره المدرسه.

وفى عام ١٨٤٢ إنفصل كونت عن زوجته كارولين باسان التى إلتقى بها لأول مره كما يقول فى "الملحق السرى" الذى أضافه إلى وصيته حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغى. وفى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ«كلونيلد دى فو» غير أنها لم تمنحه إلا امتيازات الصداقه، وقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهميه اخضاع العقل للقلب - وأتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعا جديدا، فما كان المجتمع - وفقاً لاتجاه فكره الجديد - ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعيه وبقوة العلماء الروحيه فحسب، ولكن عن طريق دين دنيوى هو دين الانسانية، "Religion & Humanity"، وهو الدين الذى كان من المفروض أن يكون كونت هو كاهنه الأكبر(٣).

وشهد كونت الاثار المباشره الى ترتبت على الثوره الفرنسية، وروعته النتائج الهدامه لهذه الثوره وخاصه ما تعلق منها بالتفكك الاجتماعى

والفوضى واضطراب النظام الاخلاقى، وحاله الفقر المادى والثقافى الذى عانت منه كثير من الجماعات الاجتماعيه[٤].

على أن هذه الظروف الاجتماعية تفسر الاهتمام الرئيسى« الذى سعى كونت الى تحقيقه وإنجازه. ويتمثل ذلك فى البحث عن الكيفية التى تستطيع من خلالها اصلاح المجتمع وان يستبدل الفوضى بالنظام، وإن يعيد بناء المجتمع باسره من جديد. ولعل أهم ركيزه لهذا البناء الجديد هى "المعرفه الصحيحه الثابته " التى تحدد معالم ومقومات المسئوليه التى يجب أن يضطلع الانسان بها ازاء مجتمعه. الأمر الذى يعنى أن اهتمام كونت الشديد بالعلم وتعلقه به، كان يأتى فى المقام الثانى بعد اهتمامه بالأمور الإجتماعيه[٥].

إن الثوره الفرنسيه بالنسبه لأوجست كونت هى تعبير عن عقليه يسميها العقليه الماورائية أو عقليه النقد، والتى تعجز فى حد ذاتها عن إعادة تشكيل نظام اجتماعى جديد. فما من مجتمع من المجتمعات على حد تعبير أوجست كونت، يمكن أن يحيا وان ينهض، إذا لم يكن جميع أعضائه يؤمنون بقيم وعقائد مشتركة. هذه العقائد المشتركه قد قضى عليها الفكر الماورائى والتقدمى ثم الفكر العلمى. ولايمكن اعادة انشاء مثل هذه العقائد المشتركة فى شكلها القديم مره أخرى، وعلينا ضروره العمل على أن نخلق مجدداً، مجموعه من المعتقدات المشتركه تصلح للنظام الجديد. بعباره أخرى، إن اعتبار الثوره الفرنسيه حركه هدامه، يضعنا أمام مجتمع قائم فى جوهره

ولقد اعترف كونت نفسه بأثر الثورة الفرنسية على نشأة الفلسفة الوضعية إذ يقول عنها (أي الثورة الفرنسية) "لولاها لما أصبح من الممكن الوصول الى نظرية التقدم، أو بعبارة أخرى لولاها لما وصلنا الى علم الاجتماع، ولما أصبحت الفلسفه الوضعيه سهله القبول"، لأن هذه الثورة أثارت حركه قويه بعيده المدى فى الأفكار وفى الفلسفه النظريه والسياسيه. ومما زاد فى تعقيد هذا الأثر قيام الصناعات الكبرى وتقدمها. فأصبحت الحاجه ماسه الى تنظيم اجتماعى جديد، يضع حدا ونهايه للفوضى التى أحدثتها الثوره، ويتطلع إلى البحث فى المبادئ الاساسيه والدعائم الجديده التى يجب أن يقوم عليها النظام الاجتماعى الجديد فى عموميته، فلابد أن تعقب المرحله النقديه التى انتهت، مرحله أخرى للاصلاح والتعمير. ولقد سار كونت فى هذا التيار، وأراد أن يضم الى مجموعه العلوم علماً جديداً يدرس المجتمع، ويقضى علماً الفوضى الاجتماعيه والعقليه. هذا العلم الذى وصل اليه " كونت " هو علم الطبيعة الاجتماعية [٧].(لم يكن مصطلح "علم الاجتماع" قد ظهر بعد فى اعماله). إن اعادة التنظيم الاجتماعى تتطلب إعادة تنظيم عقلى وفكرى، وهذا مستحيل، إذا ظل الافراد يتمتعون بحق البحث والنقاش فى موضوعات أعلى من امكاناتهم[٨].وهنا، يجب الاهتمام أولاً بوضع فلسفه جديده تسعى لاعاده تنظيم العقائد :السياسه والاخلاق والدين، والتى اصبحت فى حاله فوضى". هذا هو الحل الأمثل للقضاء على أسباب وجود اللاهوت والميتافيزيقا، والوصول إلى مرحله الإنتقال من مرحله العلم الوضعى إلى الفلسفه الوضعيه. وعلى هذا النحو ستحقق «وحده العقل». وسيؤدى هذا الإنسجام العقلى إلى هذه النتيجه، وهى الإنسجام الخلقى والدينى للإنسانيه[٩].

إن المتبع لفلسفه كونت، يتبين أنها تحمل ملامح شبه مع تفكير جيوفانى باتستا فيكو Giovanni Battista Vico (١٦٦٨-١٧٤٤) الذي كان كونت قد درسه. فهو يستمد من فيكو فكره أولويه التاريخ فى أمور البشر. كما نلمس ظلال هذه الفكره أيضاً فيما كتب كونت عن المراحل المختلفة فى التطور التاريخى للمجتمع البشرى. وكان فيكو ذاته قد استمد ملاحظته هذه من دراسه للاساطير اليونانيه. وقد أخذ كونت بالرأى القائل أن المجتمع ينتقل من حاله لاهوتيه أصليه، ماراً بمرحله ميتافيزيقية، لينتقل أخيرا إلى مايسمى بالمرحله الوضعية، التى تنتقل بالمسار التاريخى الى نهايته السعيده (المرحله الوضعية) التى يحكمها العلم العقلانى (١٠).

ثانياً : قانون الحالات الثلاث

كتب ليفى بريل فى كتابه " فلسفه أوجست كونت " يقول: " من الممكن النظر فى آن واحد إلى انشاء علم الاجتماع، كما لو كان نقطه إنتهاء أو نقطه ابتداء لمذهب "أوجست كونت". ففيه نرى أن المنهج الوضعى يستولى على اسمى الظواهر وأكثرها «شرفا» وأشهدها تعقيداً. وهذا يعنى أن علم الاجتماع اسمى درجه يصل إليها التفكير الوضعى فى رقيه. وهكذا يصل الى قمه العلوم ويسيطر عليها منذ الآن فصاعداً. ومن ناحيه أخرى، لماأصبحت لفلسفه الوضعيه ممكنه، منذ نشأه هذا العلم، فإنها تتخذه نقطه بدء لتقرير مبادئ الاخلاق والسياسه (١١).

ويرجع تاريخ نشأة هذا العلم إلى اليوم الذى كشف فيه "كونت" عن القانون المسمى بقانون الحالات الثلاث. لأنه متى قُرر هذا القانون، فإن "علم الطبيعة الاجتماعية" لايظل مجرد فكره فلسفيه، بل يصبح علماً وضعياً.

ويرى كونت أن المرحله الأولى أو اللاهوتية للتطور، ، تتميز بعقلية تنظر إلى الأشياء الأخرى من خلال تشبيهات بالعقل البشرى ذاته، الى حد بعيد. وتعزو بالتالى إلى الظواهر الطبيعية تلك المشاعر والرغبات التى تتميز بها استجاباتنا نحن لها. وفى هذه المرحله يتجه كل تفكير الى بعث مايشبه الحياه فى الظواهر الطبيعية وتشبيهها بالإنسان. وينظر المرء الى كل شئ من خلال مقولات الغرض والإراده والروح، ويتصور أن وجود أى شئ يفسر تماماً من خلال الغرض أو الروح الكامنه التى تعزى اليه. وهكذا، فإن الصفه المميزه للوعى اللاهوتى هى عدم ادراكه لوجود تمييز قاطع بين السؤالين المبتدئين بـ"كيف؟" و"لماذا". ؟وبالتالى عدم تمييزه بوضوح بين مانسيه «بالتفسير» وبين مانسميه«التبرير». وهكذا يتصور العالم من وجهه النظر هذه تصورا اسطورياً على أنه نظام روحى ينظر فيه الى الأغراض الحيويه للأشياء على أنها فى الوقت ذاته عوامل فعاله، "تسبب" سلوك هذه الأشياء على النحو الذى تسلكه.و بعباره أخرى، ففى هذه المرحله اتجاه الى تشخيص كل الظواهر، والنظر الى كل عمليه كما لو كانت فعلاً بشرياً. فما يحدث ليس شيئاً يحدث فحسب، بل هو شئ يُفعل أو يُنفعل به أو يتحقق(١٢).

وللمرحله اللاهوتيه كما يصفها كونت، أقسام فرعيه هامه. فالمرحله الأولى فيها هى المرحله " الصنميه fetishistic » التى ينظر فيها الى الأشياء الطبيعية كما لو كانت حية لها مشاعر وأغراض خاصه بها. وفى المرحله الثانيه، أى مرحله تعدد الآلهه، يحدث تبسيط تدريجى لهذا المذهب الحيوى الذى يستند أساسا إلى الكثره. فمنها تُتصور "الآلهه" على أنها قوى غير منظوره،تتحكم فى جميع أنواع الظواهر. وأخيرا، تأتى مرحله

ثالثه أو توحيديه، يحدث فيها مزيد من الجمع بين القوى، فى صوره إله موحد، ينظر اليه على أنه خالق الكون بأسره، ومتحكم فيه إما بطريق ، وإما بوسائط أدنى مرتبه منه، وتأتمر بأمره(١٣).

والمرحله الكبرى الثانيه للتقدم العقلى هى تلك التى يطلق عليها كونت اسم المرحله "الميتافيزيقية"، وهنا يبدأ الاتجاه إلى إضفاء صفة الحياه على الأشياء، فى الاختفاء لأول مرة. فالميتافيزيقى لاينظر الى الطبيعه على إنها خلق إلهى لعنايه إلهيه، بل على انها، مبدأ أول أو عله أولى ينبغى افتراضها لتفسير النظام فى الكون. والاتجاه المميز للذهن الميتافيزيقى ليس اضفاء صفه الحياه على الطبيعه، بقدر ماهو "تجسيم" الأفكار، وإضفاء " حقيقة" ثابتة على التصور .. الخ. وهكذا تبدأ "الماهيات" و "الميول" و الامكانيات" و"الطبائع" فى تعمير الكون بوصفها كيانات لها قوامها الخاص، وتعزى اليها فاعليه عليه لم تكن تنسب من قبل إلا إلى الارواح. ويتصور الميتافيزيقيون وجود "لوجوس" أو "عقل" يتحكم فى نظام العالم الطبيعى، بدلاً من الآلهه غير المنظوره التى قال بها اللاهوتيون. وأقوى مميزات الميتافيزيقى هى أنه يجعل "العقل" مساوياً "للعله"، ويتصور بذلك أن فى إمكانه عن طريق الإستدلال وحده أن يفسر علل الأشياء (١٤).

أما المرحله الثالثه أو "الوضعيه" فتأتى أخيرا عندما تُترك كل هذه " المشكلات" جانباً، بسبب عقمها. ويظل العلم الوضعى هو وحده الذى يُعترف به مصدر للمعرفه البشريه. فى هذه المرحله لايتصور "التفسير" إلا من خلال فروض أو قوانين تجريبيه تصف العلاقات الثابته القائمه بين فئات من الظواهر الملاحظه. وهناك يُعترف "بارتباط علي"، غير التضايف المقابل

للتحقيق بين فئات من الظواهر، ويقتصر دور العقل على تتبع العلاقات المنطقية بين الفروض العلمية ذاتها(١٥).

والواقع أن وصف كونت لهذه المرحله هو فى حقيقه الأمر عرض لنظريته الخاصه فى المعرفه، وهى نظريه ليست " تجريبيه" إلا بأهم معانى هذه الكلمه. فكل تفكير علمى يتعين عليه ، فى رأيه، أن يقبل اختبارات الملاحظه بوصفها اختبارات حاسمه فى تحديد صحه أى فرض. غير أن العلم أكثر من مجرد إفرازات قائمه على الملاحظه، بل يجب أن يتسم بصياغه فروض ونظريات عامة تربط الوقائع الجزئية بغيرها من الوقائع المناظرة على نحو منتظم.و العلم الصحيح لا يظهر إلا عندما يكشف التضايف بين الوقائع، وأهم من ذلك عندما ينظر إلى الظواهر الفردية على أنها أفراد فى فئات شاملة لظواهر مماثلة ترتبط فى علاقات شبه قانونية متعلقة بتلازمها فى الوجود أو تعاقبها مع أفراد الفئات الأخرى المماثلة، وعندما تكون العلاقات التى تصفها نظرية علمية معينة، علاقات تلازم فى الوجود. يطلق كونت على هذه النظرية اسم القانون "السكونى Static" ، وعندما تكون علاقات تعاقب أو استمرار، فيسميها القانون "الحركى Dynamic" (*).

ويرى كونت أن هذين النوعين من القوانين أساسيان للعلم، وليس لنا أن نؤثر أحدهما على الآخر على نحو نهائي. وفى هذا الصدد، يشير هنري ديفيد أيكن فى مؤلفه الهام "عصر الأيديولوجية"، بأن من الممكن تجنب قدر كبير من الجدل العقيم، حول إمكانية أو طبيعة ما يسمى بقوانين التطور

(*) سنولى هذه القوانين المتصلة بتحقيق كل من الاستقرار / النظام، والتغير / التطور، فى المجتمع (الاستاتيكا الاجتماعية و الديناميكا الاجتماعية، مزيد عن الاهتمام فى موضع لاحق من هذا الفصل.

التاريخي، إذا مااستقر هذا التمييز البسيط دوماً فى الأذهان بوضوح. لقد أظهر كونت فى هذه المسألة، كما فى مسائل أخرى متعددة، صفاءً ذهنياً كان سابقاً لزمانه إلى حد بعيد (١٦).

ويعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تمثل قانوناً عاماً ثبت صحته، وقد كتب فى سنة ١٨٣٩: "أن سبعه عشر عاماً من التأمل المستمر فى هذا الموضوع العظيم...، تتيح لى أن أؤكد سلفاً، ودون أقل تردد علمى، أن الإنسان سيرى دائماً أدلة تأكد صحة هذه القضية التاريخية، التى يبدو لى الآن أننى برهنت عليها برهنة تامة، كأى ظاهرة من الظواهر العامة التى يسلم بها الناس اليوم فى الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية"(١٧).

كما يعتقد كونت أيضا أن قانون المراحل الثلاث، هو أكثر من مجرد مبدأ يحكم تقدم المعرفة، فالفرد فى تطوره وتربيته وتعليمه يمر بهذه المراحل الثلاثة، شأنه شأن المجتمع الانسانى نفسه. ويعتمد التطور الإجتماعى الوضعى، والتنظيم (فى رأي كونت) على المعرفه العلمية بالظواهر الاجتماعية. وبعبارة أخري، فإن "الاكتشاف العظيم لعام ١٨٢٢" كان جديرا - فيما ذهب إليه كونت - بأن يصبح الفكرة القائدة والموجهه لإعادة تنظيم المجتمع الفرنسى الذى هزته الثورة(١٨).

ثالثاً: موضوع علم الاجتماع

يحدد كونت هذا الموضوع فى تعريفه للفيزياء الاجتماعية . فالفيزياء الاجتماعية فى نظره هى العلم الذى يدرس الظواهر المجتمعية مثل ما تدرس العلوم الأخرى للظواهر الفلكية والكيميائية والبيولوجية، وهذا يعنى أن الفيزياء الاجتماعية تمثل العلم الوضعي بالظواهر المجتمعية. ويرى كونت الظواهر المجتمعة هى الظواهر الاكثر تعقيداً، وهذا الأمر يتضح بشكل جلى عندما يلحظ تبعيتها للظواهر الأخرى. إن المعرفة الحق بقوانين الظواهر المجتمعية تتطلب معرفة بقوانين الظواهر الفلكية والفيزيائية والكيمائية والبيولوجية، فى حين أن دراسة هذه الظواهر الأخرى جميعها ومعرفه قوانينها لا تتوقف فى نظر كونت على معرفة قوانين الظواهر المجتمعيه[19].

وحيث أن سيادة الروح الوضعية قد سارت فى تاريخ الفكر البشرى متدرجة بانتقالها من الموضوعات الأكثر بساطة إلى الموضوعات الأقل بساطة فقد كان من الطبيعى، بالنظر إلى تعقد الظواهر المجتمعية، أن تكون هذه الظواهر آخر ما تصل إليه سيادة المنهج الوضعى فى تاريخ تطورها[20].

وأخيرا، فإن قيام علم وضعى يقتضى قيام موضوعه. ولعل هذا يشكل أحد العوامل التى أخرت قيام علم الاجتماع كعلم وضعى. إذ لم يكن من الممكن اقامة دراسة علمية بظواهر المجتمع، دون أن يكون قد حصل فى هذه الظواهر قدر كاف من النمو يجعلها قابله لأن تكون موضوع ملاحظة علمية. بعبارة أخرى، إن تأخر سيادة المنهج الوضعى فى دراسة ظواهر المجتمع لم يكن ناتجا عن نقص فى طريقة البحث فحسب، بل كان ناتجاً

أيضاً عن عدم نمو كاف فى موضوع الدراسة ... الخ. لقد تأخر علم الاجتماع فى الظهور كعلم وضعى، لأن التفكير فى موضوعه ظل خاضعاً لهيمنة الافكار اللاهوتية والميتافيزيقية، وحيث أن هناك تأثيرا من المنهج فى الموضوع، فإن الموضوع ذاته قد ظل موضوعاً غير محدد بصفة علمية.

ولعل هذا التحديد الواسع لعلم الاجتماع (بأنه علم الظواهر المجتمعية) يدفع بنا إلى طرح السؤال عما يشمله موضوع هذا العلم فى نظر كونت، وماهية الخطوات التى يخطوها المنهج الوضعى فى دراسة هذا الموضوع. أن سبيلنا إلى ذلك هو أن نعرف كيف ينظر كونت إلى أعمال المفكرين السابقين ذات الصلة بهذا العلم الجديد الذى كان كونت يريد أن يكمل به قائمة العلوم الوضعية، ذلك أن كونت قد رأى أن قيام الفيزياء الاجتماعية على أسس علمية لم يكن ممكن إلا معه هو بالذات فى القرن التاسع عشر، فإن يعترف بوجود مفكرين رواد، قاموا فى نظره بمحاولات فى طريق هذه النشأة، مثل أرسطو الذى يعتبر كتابة "السياسة"، نقدا لأحلام أفلاطون ومثاليته. غير أن كتاب ارسطو لم يستطع، مع ذلك أن ينفذ إلى مفهوم التقدم، ولا أن يدرك القوانين الطبيعية للحضارة، فى حين هيمنت عليه بصفة أساسية المناقشات الميتافيزيقية حول مبدأ أو شكل الحكومه،و لم يكن بامكان ارسطو أن يضفى على ملاحظاته للظواهر المجتمعية الصفة الوضعية، بالنظر إلى أن من بين جميع العلوم التى كان على ملاحظة الظواهر المجتمعية ان تعتمدها، كان علم الهندسة وحده قد بلغ حينئذ المرحلة الوضعية من تطوره كما أن هذه الملاحظات التى قام بها ارسطو لم يتح لها أن تلاحظ الظواهر المجتمعية إلا فى صورها لها، وضمن نطاق محدود. ومع ذلك فإن كتاب ارسطو يظل، بالرغم من هذه الحدود من المحاولات التى مهدت فى نظر كونت للعلم الاجتماعى، متجاوزة التأملات الميتافيزيقة لكثير من الفلاسفة(٢١).

ومن بعد ارسطو يذكر كونت، شارل مونتسكيو-Charles Montesquieu، ويشيد بصفة خاصة بكتابة "روح القوانين" مشيرا إلى أن أهم ما يميز هذا العمل، قولة بأن الظواهر السياسية تخضع لقوانين طبيعية، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الاخرى. فهذه هى أول محاولة تتسع فيها فكرة القانون لتشمل كل الظواهر. ولا شك أن مونتسكيو قد تأثر بالعمل الهام الذى قام به خارج ميدان الظواهر الانسانية، علماء من أمثال "ديكارت" و"جاليليو" و"كلبر" و"نيوتن" مما يجعلنا نقدر محاولة مونتسكيو، أنها وجدت فى زمن لم يكن النهج الوضعى قد شمل فيه الظواهر الطبيعية الأكثر بساطة، ودون أن يكون قد تحقق بصدد الظواهر الكيميائية بصوره كاملة، وأن يكون قد نفذ بالأحرى إلى دراسة ظواهر الحياة التى تعتبر قوانينها مدخلاً إلى قوانين الظواهر المجتمعية. ولكن ما يدفعنا إلى تقدير عمل مونتسكيو هو فى الوقت ذاته ما يجعلنا نتبنى حدوده من حيث أنه محاولة سابقة لأوانها، إذ لم تكن الظروف السياسية ولا الظروف العلمية تطورت بالصورة الكافية التى تجعلها تهيىء المجال لنشأة علم وضعى بالمجتمع، ففكرة التقدم التى يعتبر بروزها ضرورة لقيام علم الاجتماع، لن تبرز الا بعد مونتسكيو وعند قيام الثورة الفرنسية بوصفها الحدث التاريخى الكبير الذى سيؤدى إلى ظهور دينامية الظواهر المجتمعية. وكذلك الروح الوضعية التى يمكن أن يقاس بها مدى إتصاف إية معرفة بالصفة العلمية. ولم يكن من الممكن أن تسود فى زمن مونتسكيو، دراسة الظواهر المجتمعية من حيث هى ظواهر على درجة أعلى من التعقد والخصوصية. وهكذا يبين كونت أن مشروع مونتسكيو بالرغم من كل مظاهر التقدم التى يمكن أن نسجلها فى حقه، قد كان نتيجة لسبقة لأوانه، يحمل فى ذاته تناقضا بين التصور النظرى له وبين امكان تطبيقه، من حيث أن التطبيق كان يتطلب شروطا

موضوعية لم تكن متوفرة جميعها وبصورة كاملة فى زمن مونتسكيو[٢٢].

ومن بين الممهدين لنشأة العلم الاجتماعى، يذكر كونت أيضاً المركيز دى كوندرسية Condorcet (١٧٤٣-١٧٩٤)، الذى يتميز عن مونتسكيو، ببروز فكرة التقدم لديه فى كتابة الاساسى. ولم يكن هذا الأمر فى الواقع، لأن كوندرسية كان أكثر فطنه من مونتسكيو أو ممن سبقه من المفكرين، بل لأنه عاش فى فترة لا حقة كانت فيهاالقوى الثورية فى المجتمع قد نمت بصورة أقوى، وكانت التناقضات الداخلية للنظام السابق قد زادت من قوة نزوع النوع الانسانى الى أن يتجاوز النظام السابق بصورة لا تقبل الرجعة فيها. ومن الناحية المعرفية فإن كوندرسية قد زامن تاريخ العلوم فترة، كانت الطريقة الوضعية قد شملت فيها بكيفية أقوى، دراسة الظواهر المتعلقة بالحياة[٢٣].

وهناك محاولات أخرى على طريق انشاء العلم الوضعى المتعلق بالمجتمع، نجد بعضها لدى المفكرين الاقتصاديين، وبعضها الآخر عند المهتمين بالتاريخ. وكلها تمهد الى انشاء رافد حقيقى لعلم الاجتماع، دون ان تصل موضوعياً إلى أن تكون بذاتها، أحد جوانب هذا التأسيس.

فعلى الصعيد الاقتصادى، نجد أن المفكر الذى يحظى بتقدير خاص لدى كونت هو آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، لكن كونت يرى، خارج هذا التقدير، أن ما قام به المحللون الاقتصاديون لم يرق إلى الدرجة التى يمكننا اعتباره علما وضعيا بالظواهر المجتمعية. وهناك اسباب **ثلاثة** رئيسية حالت دون أن يكون التحليل الاقتصادى علما وضعيا. فهناك **أولاً:** تشبث المحللين الاقتصاديين بتمييز علمهم عن علم السياسة، اعتباراً منهم انهم يتبعون فى تحليلاتهم للظواهر الاقتصادية،

النموذج المنهجى الفيزيائى، ولكن دون أن يكون الامر فى الواقع كذلك. وهناك **ثانياً**: عدم قدرة هؤلاء المحللين على تطبيق المنهج الوضعى فى دراساتهم، باعتبار انهم لم يهيئوا من حيث تكوينهم للقيام بهذا التطبيق. وهناك **ثالثاً**: بقاء التحليل الاقتصادى ضمن حالة الاختلاف بين من يمارسونه. فبدلاً من أن يعتمد اللاحق منهم السابق، نجد أن كل عالم منهم يقدم مفاهيم جديدة بتناول شخصى يختلف عن سابقة[٢٤].

أما على صعيد التاريخ، فيرى كونت أن الجهد الفكرى الذى سار فى طريق انشاء علم وضعى بتسلسل الوقائع التاريخية هو العلم الذى قام به "بوسييه"، وأن التقدير الموضوعى للعمل الذى قام هذا المفكر يأتى من كونه جاء فى زمن كان ادراك الاحداث التاريخية لم يزل فيه بعد، خاضعا لهيمنة الافكار اللاهوتية والتصورات الميتافيزيقية.

لقد حاول «بوسييه»، ان يتخطي كل العقبات التي كانت تفرضها عليه مثل هذه الافكار، ولكن هذه المحاولة بالرغم من قيمتها، لم تنجح بصورة كاملة في ان تنقل التفكير الماضي المجتمعي الي المستوي الذي يكون به تفكيرا وضعيا، في طريقته. وهناك **مظاهر ثلاثة** تدل علي هذا الامر. ففي **المظهر الأول**: لقد ظل التاريخ علما وصفيا غير قادر عليّ ربط الاحداث التاريخية وفهم تسلسلها فهما عقلانيا يهيئ الفكر، كما هو الشأن بصدد الظواهر الاخري، للوصول الي توقع بالتسلسل اللاحق للظواهر المجتمعية. **ومن جهة ثانية**: فان عمومية وغموض النظريات التاريخية قد منعاها من ان تكون تفسيرا واقعياً لمجموع الظواهر، ومكن من استمرار اتصافها بالطابع الميتافيزيقي. اما **المظهر الثالث**: فهو هذا الفصل الذي يحاوله المؤرخون بين علمهم وبين العلم السياسي، في حتي انهما يتطابقان

في نظر كونت لكي يكونا علما واحدا[٢٥].

وهكذا نري ان كونت اذ يقترب بمحاولات سبقه بها بعض المفكرين من اجل اقامة علم وضعي بالظواهر الانسانية، واذ يشيد من جهة أخري بالجهد الذي بذله كل من هؤلاء المفكرين، من اجل تجاوز العقبات التي كانت تعمل علي ابقاء التفكير في الظواهر الانسانية ضمن حدود التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي، لا يري في اية من هذه المحاولات الخطوه الحاسمة لانشاء العلم الوضعي بالمجتمع. وحينما يعلن من جهته بانه يريد ان يضيف الي قائمة العلوم الوضعية علماً جديداً موضوعه الظواهر الاجتماعية، فانه يري ان تفوقه علي سابقيه يرجع بالدرجة الاولي الي توفر الشروط الموضوعية التي تجعل الحديث عن هذا العلم ممكنا، فمن الناحية السياسية والمجتمعية سمح قيام الثورة الفرنسية (نصف قرن من الزمن قبل كتابة كونت للدراسة الوضعية) ببروز فكرة التقدم الاجتماعي من حيث هو فهم لا غني عنه للعلم الوضعي بالمجتمع، ومن الناحية المعرفية فان امتداد الطريقة الوضعية لكي تصبح طريقة لدراسة ظواهر الحياة،قد تجعل هذه الطريقة تشمل كل الظواهر الاخري الاكثر بساطة من الظواهر الانسانية، فمهد ذلك اذن، لإمكان تطبيق هذه الطريقة ذاتها علي الظواهر الانسانية من حيث هى الاكثر تعقيدا[٢٦].

ان تعقد موضوع علم الاجتماع كما يتصوره أوجست كونت، يأتي من ان هذا العلم يريد ان يكون في الوقت نفسه بديلا لكل المحاولات السابقة التي تتعلق بميادين مختلفة، قد نرجعها اليوم الي علوم انسانية متعددة .ان موضوع علم الاجتماع يصبح هو موضوع كل المحاولات السابقة التي تعلق بعضها بالظواهر السياسية والمجتمعية، وبعضها بفلسفة التاريخ وبعضها

الآخر بعلم الاقتصاد السياسي ثم اخيرا تعلق جزء منها بالتاريخ.[٢٧]

ولقد قسم كونت علم الاجتماع إلى ثوابت وديناميات اجتماعية. الثوابت هي دراسة "شروط وجود مجتمع ما"، بينما الديناميات تشمل على فحص "لقوانين حركته". بعبارة أخرى، تعالج الثوابت الاجتماعية التساؤل حول ماذا يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وترد الديناميات على السؤال حول كيف تتغير المجتمعات. وبناء على ذلك فإن دراسة المجتمع لا تستقيم إلا من خلال مبحثين رئيسين هما: مبحث الاستاتيكيا الإجتماعية Statics ويهتم بشكل خاص بدراسة مورفولوجيا المجتمع وتحقيق النظام والاستقرار. ومبحث الديناميكا الإجتماعية Dynamics الذى يهتم بتلك الجوانب المعنية بحركات المجتمع نحو غايات جديدة، نتيجة للتغير الذى يصيب الأفكار والنظم. أي أن المبحث الأول يمثل بوجه عام النظرية التي صاغها كونت حول عوامل الانسجام والتوازن الاجتماعي، أما المبحث الثاني فيعنى مناقشة للتطور والتغير الإجتماعي الذى يصيب كافة النظم الاجتماعية. وفق قانون ونظام معين هو قانون التطور والتقدم[٢٨].

وسنحاول فيما يلى التوقف، أما مبحثى علم الاجتماع عند أوجست كونت للتعرف على دريس أول وأبرز السوسيولوجيين الذين درسوا الجوانب المختلفة للوحدة البشرية والاجتماعية دراسة علمية وثيقة الصلة ببعضها، بحيث يستحيل تحقيق نظام إجتماعى حقيقى إن لم يكن ملائماً للتقدم، كذلك فإن التقدم لا يمكن له الاستمرار دون مساندة أو مؤازرة من النظام.

رابعاً : الاستاتيكا الاجتماعية

أبدى كونت اعجابا كبيرا بمونتسكيو Baron de Montesquiu (١٦٨٩ - ١٧٧٥) مؤلف "روح القوانين "The Spirit of The Laws نقد لاحظ أن القوة الكبيرة فى هذا العمل التذكارى"، تكمن فى "اتجاهه لاعتبار الظواهر السياسية موضوعات تخضع لقوانين ثابته، شأن كل الظواهر". وعلى غرار مونتسكيو افترض كونت وجود علاقة إعتماد متبادل بين الأجزاء فى النظام الاجتماعى. وبتعبير كونت فإن "كل عنصر من العناصر الاجتماعية العديدة .. ينظر إليه دائما بالنسبة لكل العناصر الأخري التى يرتبط بها فى تضامن أساسي". ولأن "الظواهر الاجتماعية مرتبطه بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً"، فإن كل دراسة متعزله للعناصر الاجتماعية تعد غير عقلانية من حيث الطبيعة الأساسية للعلم الاجتماعى، وسوف تظل عقيمة"[٢٩].

عند هذه النقطة حاول كونت البحث عن شروط لتحقيق النظام فى المجتمع، والتوصل إلي "القوانين الأولية للمجتمع، والتى هى قوانين عامة فى كل زمان ومكان"، والتى تختلف بالضرورة فى درجة صرامتها عن القوانين التى تحكم الظواهر الطبيعية الأخرى، الأمر الذى يعنى أن النظام الاجتماعى فى مرحلة معينة قد يكتنفه بعض المشكلات والاضطرابات ونقاط الضعف. غير أن هذه المثالب يمكن تلافيها والتصدى لها بواسطة التدخل الإرادي الانسانى أو الإصلاح الاجتماعي. وهنا يؤكد كونت المرونة النسبية للقوانين الاجتماعية.[٣٠].

أما الشرط الضرورى لكفاله النظام وتحقيقه، فيتمثل فيما يسميه الإجماع العام أو الاتفاق العام Consensus Universaly أي اتفاق الناس حول مجموعة من الأفكار والقيم والمعايير من شأنها تحقيق الارتباط

الضروری بين عناصر المجتمع[٣١]. واعتقد كونت أن أنماط التفكير المتنافسة في داخل الأمة، سوف تقود إلى انهيار هذا المجتمع. كما عزا الأزمات السياسية الأخلاقية الكبرى التي تشهدها المجتمعات الآن، إلى غياب الاتفاق الضروري أو الإجماع العام على المبادئ الأساسية[٣٢].
وهذا الاجماع العام ليس أساساً ضروريا للتضامن والتماسك فقط وإنما هو أيضا أساس تقسيم العمل في المجتمع. ويؤكد كونت أن تقسيم العمل الاجتماعي هو السبب الرئيسي للتعقد الذي يشهده المجتمع، ومن ثم تصبح دراسة التضامن والتعاون مسألة هامة وضرورية، لما يتضمنه هذا التضامن من إيثار وغيرية[٣٣].

وهكذا استطاع كونت أن يضع أصول قانون التضامن، الذي يمكن إيجازه في أن مظاهر الحياة الاجتماعية يتضامن بعضها مع البعض، لتسيير أعمال كل طائفة منها في تناغم وإنسجام مع أعمال غيرها من الطوائف، وتتضافر جميعها على حفظ المجتمع وضمان بقائه، فهي تشبه أجهزة الجسم الحي، إذ يختص كل منها بوظيفة تختلف عن وظيفة ما عداه، ولكن تنسجم هذه الوظائف كلها بعضها مع بعض وتتضامن على حفظ الكائن وصيانة حياته[٣٤].

وجدير بالذكر أن كونت قد ميز بين ثلاث وحدات موجودة في المجتمع هي، الفرد والأسرة والاتحادات النوعية. واستبعد الفرد من مجال دراسة علم الاجتماع، فهو ليس الوحدة الأساسية للمجتمع، معتبرا أن الأسرة هي الوحدة الإجتماعية الأساسية التي يظهر فيها التعاون كما يظهر فيها ايضا تقسيم العمل، ومن ثم فهي الوحدة الأولى التي تخضع للدراسة السوسيولوجية، والتي يتعين الاهتمام بها حتى يتحقق تماسك البناء الاجتماعي للمجتمع ذاته[٣٥].

ففى إطار الأسرة تتشكل الرغبات والدوافع ويتعلم الانسان مدى أهمية النظام والطاعة، ومن خلال الأسرة ايضا يكتسب الناس كيفية الخضوع لسلطة الدولة. ويدركون ضرورة تقسيم العمل. وبدون توجيه الدولة وتقدير تقسيم العمل لا يتمكن أي مجتمع من الاستمرار في الوجود، كما إنه بدون مجتمع يصعب ظهور السلطة وتقسيم العمل. وإذا ماأراد علم الاجتماع المساهمة في إعادة تنظيم المجتمع، فعليه اقناع الافراد بأنه على الرغم من أن تقسيم العمل يعنى تفاوتاً طبقياً إلا أن ظهور أى ظروف من الصراع الطبقى هو أمر قضاء للطبيعة، وبالتالى يجب القضاء عليه بتدعيم التعاون بين الطبقات في إطار نظام "ديكتاتورى ديموقراطى". ولكى تصبح الحياة السياسية والاجتماعية طبيعية، يجب تحقيق نوع من الوحدة أو الإتحاد بين العمل من ناحية والعلم من ناحية أخرى(٣٦).

وفى مواجهة المشكلة الأزلية التى تدور حول العلاقة بين المجتمع والفرد لاحظ كونت تقاربا منتظماً ومستمراً فى أوجه النشاط التى يؤديها عديد من الأفراد في المجتمع. ومع أن كل فرد يحيا حياته الخاصة، فإن لديه ايضا ميلاً تلقائياً للمشاركة فى التقدم المشترك بين الجميع، لأن استشارة الآخرين، معتقداً أن يطاوع دفعاته الخاصة. أن التسليم بأنه لا يمكن الفصل بين الفرد والمجتمع مسألة ضرورية وأساسية فى رأي كونت، وإذا كان التمييز بينهما يتم فقط بهدف التحليل المجرد(٣٧).

لقد خلص كونت إلى طائفة هامة من الأحكام حول "الاسرة" باعتبارها وحده اجتماعية اساسية، فهى تتمتع بدرجة عالية الوحدة Unity وبطابع أخلاقى يميزها عن غيرها من الوحدات الاجتماعية. وقد توجد الأسرة فى حالة من العزلة، إلا أن ذلك ليس هو القاعدة، فمن خلال التنسيق بينها، تظهر الاتحادات كالطبقات الاجتماعية، وغيرها ... الخ. كذلك من خلال العديد من الاتجاهات الاجتماعية يظهر النموذج السياسى أو الدولى، وهى مسائل كرس لها كونت جل اهتمامه(٣٨).

خامساً: الديناميكا الاجتماعية

تحتل هذه النظرية مكاناً هاما في فلسفة كونت، وهي مرتبطة أشد الارتباط بنظرية الحالات الثلاثة، وهي أهم نظرية في فلسفته الديناميكية بصفة خاصة، وفي فلسفته الوضعية بصفة عامة، لأنه يعتبر المباحث الديناميكية أهم أجزاء الفلسفة الوضعية.

يبدأ كونت بتعريف الديناميكا الاجتماعية بقوله: "هو علم الحركة الضرورية للإنسانية. أو باختصار هو "علم قوانين التقدم [٣٩]

والديناميكا الاجتماعية تبدأ بدراسة النمو في حد ذاته، ولكن قد ينشأ تساؤل عما إذا كان النمو مساوياً للتقدم أو معادلا له. ويبدو أن تزايد السكان ونمو القدرات العقلية يوضح أن النمو في هذه القدرات هو الأمر المهم. ويؤكد كونت أن دراستنا للتطور ينبغي أن تكون دراسة شاملة لكل جوانب الحياة الاجتماعية، لأن هذه الدراسة الشاملة التي تدرك التغير في كافة النظم الاجتماعية، هي أداتنا الأساسية لفهم التغييرات التي مر بها المجتمع الانساني. أن التطور والتقدم هما قانونا المجتمع عند كونت، ونمو القدرات العقلية هو العامل الحاسم في هذا التطور والتقدم. لكن التطور التقدمي لا يسير في خط مستقيم، فقد تحدث تقلبات أو ذبذبات، كما أن معدله وسرعته مرهونان بالتدخل الانساني[٤٠].

ويرى كونت أن دراسة ظاهرة التقدم الاجتماعي دراسة علمية تتطلب استعراض تاريخ الانسانية في ضوء منهج وصفي تحليلي للوقوف على مراحل هذا التقدم وكشف خصائصه[٤١].

ولما كان علم الاجتماع علما مجرداً و نظرياً، كسائر العلوم الأساسية الأخرى فإن فكرة التقدم يجب ألا تتضمن أي معني نفعي أو خلقي. وقد ...ونت منذ عام ١٨٢٦ فى إزالة اللبس حول هذه النقطة. وقد دفعه نقص وعدم كفاية المصطلحات اللغوية، الى استخدام كلمات مثل "الكمال" و "النمو" وكلا المصطلحين -بالرغم من أن الثانية أكثر تحديدا من الأولى- ينطويان على أفكار مطلقة ويعبران عن تحسن مطرد لا محدود، وهى معان لم يقصدها كونت على الإطلاق، فليس لهذه الكلمات فى نظرة إلا مجرد المعنى العلمي الذى تدل به فى علم الطبيعة الاجتماعى، على نوع خاص من تتابع الحالات التى تطرأ على الجنس البشرى(٤٢). ويفضل كونت استخدام المصطلح الثانى فى معناه العلمى الدقيق، لأنه لا يريد الوصول إلى أحكام تقوية أو تقدير قيم للأدوار المتتابعة للتقدم بالنسبة لحالة مثالية خاصة، لكنه بكل بساطة يريد كشف القوانين التى يسير طبقا لها التقدم الانسانى ومعرفة التقدم فى أدواره المتتالية(٤٣).

ويعتمد التطور الاجتماعى والتنظيم الاجتماعى عند كونت على المعرفة العلمية الوضعية بالظواهر الاجتماعية. ويتضح ذلك من أفكاره حول التاريخ والمجتمع، حيث اشار إلى أن تطورهما محكومان بتطور الأفكار أو النمو العقلى. أما مايبدو من وضوح التقدم فى الجانب المادى من الحياة (السيطرة عى قوى الطبيعة)، فمرده إلى إنشغال الانسان فى أغلب الأحيان باشباع حاجاته المادية. غير أن كونت يصر على أن النمو العقلى يثير النمو المادى ويقود إليه. وتشير هذه النقطة بالذات سؤالا هاما مؤداه، إذا كان

التطور العقلى هو المسئول عن التطور الاجتماعى، فما هى الأسباب التى تؤدى إلى تطور العقل؟[٤٤].

ومع أن كونت قد ترك هذه المشكلة دون حل، إلا أنه إفترض ونظر إلى "الملل" أو السأم أو الخوف من الموت، كعوامل مختلفة تؤدى إلى التطور العقلى.

وفى محاولة للإجابة عن السؤال عن كيفية مواكبة التطور الاجتماعى التطور العقلى عند كونت، يقدم محمود عودة تحليلاً رائعاً بهذا الخصوص، يستند إلى أن التطور الاجتماعى فيما يذهب كونت، شأنه شأن التنظيم الاجتماعى - هو نتيجة لوظائف العقل الثلاثة (الوجدانى أو العاطفى)، و(العمل)، و(التفكير أو الإدراك). وقد تطور كل قسم من أقسام العقل هذه فى مراحل ثلاث، تنعكس على التنظيم الاجتماعى والتطور الاجتماعى على النحو الآتى:

(١) الجانب الوجدانى أو العاطفى:

وهو أساس اشباع الحاجات الإنفعالية للانسان، حيث:

(أ) كانت العاطفة (الايثار) عائلية موجهة نحو الأسرة فى المرحلة الأولى.

(ب) ثم اتسع نطاقها فى العصور الوسطى لتصبح جمعيه وقومية أو [illegible]جهه نحو الدولة.

(ب) أما فى العصور الوضعية الحديثة، فإن "الايثار" سوف يتجه إلى الانسانية ككل.

(٢) الجانب العملى، وقد مر بمراحل ثلاثة ايضا على النحو التالى:

(أ) الغزو.

(ب) مرحلة الدفاع.

(جـ) مرحلة الصناعة.

(٣) الجانب الفكرى أو الإدراكى أو المعرفى، ويشمل:

(أ) المرحلة اللاهوتية.

(ب) المرحلة الميتافيزيقية

(جـ) المرحلة الوضعية العلمية.

والحقيقة، فإن النظام الذى تسير فيه المراحل المختلفة للتطور محدد بقوانين، ولا يستطيع أى مؤثر خارجى (ولو كان هذا المؤثر هو الانسان نفسه) أن يقلب هذا النظام أو يبدله، أو "يختصر" إحدي المراحل التى يجب أن يمر بها. وكل ما يمكن القيام به هو العمل على سرعة التطور، أي تمهيد السبيل لحدوثه فى سهولة ويسر. وقد يجد رجل الدولة المعتز بسطوته وسلطانه، ان هذا الدور الذى يلعبة الانسان فى التأثير على الظواهر الاجتماعية متواضع جدا. ولكن الحقيقة هى أن تدخل الانسان - حتى فى

هذا النطاق الضيق - يمكن أن يكون ذا أهمية عظمى، شريطه أن يسترشد بنور العلم[٤٥].

وهكذا نخلص إلى أن كونت يؤكد على أن التطور الانسانى سائر حتماً فى طريق التقدم، ويحذر من الانقلابات الثورية، وضرورة العمل على تجنب مثل هذه التقلبات العنيفة، مشيراً إلى أن الفائدة العلمية تكمن فى الكشف عن شروط النظام الاجتماعى فى حالة استقراره، والكشف عن قوانين التقدم والمكاسب التى يجنيها المجتمع فى حالة تطوره[٤٦]. فالاستاتيكيا تهتم بشروط وجود المجتمع من خلال الكشف عن النظام الذى يحكم الحياة الاجتماعية، أما الديناميكا فتدرس حركة المجتمع من خلال الكشف عن حقيقة التقدم. وبتعبير أكثر وضوحاً فإن الاستاتيكيا هى نظرية النظام الذى يشير الي الانسجام والتوازن بين ظروف وجود الانسان فى المجتمع، بينما تعد الديناميكا نظرية فى التقدم الاجتماعى تهتم بدراسة النمو الاساسى للمجتمع وتطوره. والحقيقة فإن النظام والتقدم يرتبطان فيما بينها ارتباطاً وثيقاً. فلا يمكن اقامة نظام اجتماعى حقيقى إن لم يكن ملائم للتقدم أو مطابقاً له، ولا يكون التقدم المستمر ممكناً إذا لم يواكبه ويسانده نظام، إذن فالفصل بين الجانبين انما تمليه فقط الأهداف التحليلية، كما أن القوانين الاستاتيكية والديناميكية ينبغى أن ترتبط معاً من خلال نسق معين[٤٧].

وهكذا ننتهى إلى أن محاوله كونت الربط بين النظام والتقدم، هى محاوله للربط بين الفكر المحافظ المشتق من بونال وميستير، والفكر النقدى الذى ترجع جذوره إلى عصر التنوير، ليخرج بشئ جديد هو الفلسفة الوضعية التى اعتقد أنه يمكن تنظيم المجتمع على اساسها. ولكن برغم هذه المحاولة للربط بينهما، إلا أن كونت قد أولى اهتماماً كبيراً للنظام، وحصر كل حديث عن التقدم فى قانون المراحل الثلاثة أو محاوله اكتشاف التغيرات الكبرى فى الحضاره الانسانيه. وأكثر من ذلك، فإن التقدم والحركة يجب أن يكونا فى خدمه الانسان العام، فالحركة لايجب أن تؤدى إلى انهيار وتفكك فى النسق الإجتماعى. ويؤكد وجهه النظر هذه جرن ركس J.Rex حيث يقول «بالرغم من أن كونت قد استفاد من قانون المراحل الثلاثه، ومن فكره الديناميكا الاجتماعيه، إلا أن أهم فصل فى كل أعماله هو الفصل الذى كتبه عن الاستاتيكا الاجتماعيه(٤٨).

وبذلك يكون علم الاجتماع فى نظر كونت هو علم النظام العام: يعمل على إحداثه، ثم يحاول تفسيرة وتشريحه بعد أن تُرسى دعائمه. أما نظريته عن التقدم فقد لامست التقدم والتغير ملامسه سطحيه. ونستطيع أن نؤكد بذلك على اهتمام كونت بمشكله النظام العام فى المجتمع من خلال بعض الشواهد التى يمكن ابرازها على النحو الآتى (٤٩).

١- تخوف كونت تخوفاً كبيراً من الروح النقديه السائده، فهاجمها هجوماً

كبيراً. فهذا النقد يترتب عليه نتائج غير تنظيمية، ويؤدى إلى تحطيم النظم التى اكتسبت مكانتها عبر الزمن. فنقد العائلة الأبوية، أو نقد الواجبات الاجتماعية، يجعل المجتمع يفقد السلطه الاخلاقيه ويؤدى إلى حاله من الرعب والفوضى.

٢- أعجب كونت اعجابا يفوق الحد بالماضى، خاصه مجتمع العصور الوسطى. وذهب إلى القول بأن الكاثوليك المتزمتين لهم فضل كبير على الوضعيين وذلك لتمسكهم بثقافه العصور الوسطى. فضلاً عن ذلك امتنع كونت اتباع بونال - وهو من الفلاسفه المحافظين - وذلك لاستخدامهم مبادئ وضعيه فى تحليلهم للنظم وتأكيدهم على أولوية المجتمع على الفرد، إعتماد الفرد اجتماعيا على قيم المجتمع ونظمه.

٣- الاتساق العام فى المجتمع هو أساس النظام والتقدم. فالإستاتيكا الاجتماعيه عى دراسه لارتباط الظواهر بعضها بالبعض الآخر، وأجزاء المجتمع لايمكن إدراكها منفصله من بعضها كما لو كان لكل منها وجود مستقل. وعلينا بدلاً من هذا أن ننظر اليها على إعتبار أنها تربط بينها علاقات متبادله، و إنها تكون كياناً كلياً يفرض علينا أن نتناولها فى علاقاتها ببعضها البعض. وفى هذا الصدد يقول كونت «يجب أن يكون هناك تناغم مستمر بين الكل وبين الأجزاء فى النسق الإجتماعى الذى يجب أن تترابط عناصره بالضرورة فى جو متوافق توافقاً كلياً مع

طبيعه هذه العناصر .. ولايتحقق هذا التناغم تحققاً كلياً، إلا أنه قائم على أي حال: فبدونه يتحلل الكائن العضوى الاجتماعى تحللاً كلياً.

٤- المجتمع هو صانع الفرد. ومن ثم يجب أن يخضع الفرد للمجتمع خضوعاً تاماً. وبناء على ذلك، فإن وحده الدراسه، فى علم الاجتماع هى الجماعه وليس الفرد. ففكره الشخصيه الفرديه الخالصه فكره منطقيه من الناحيه السيكولوجيه، فالوحده الاساسيه فى المجتمع هى الأسرة التى تشكل شخصيه الفرد. يقول كونت: «مثلما يتكون كل نسق من عناصر ذات طبيعه واحدة، فإن الروح العلميه تمنعنا من أن نعتبر المجتمع حشداً من الأفراد. فالوحده الاجتماعيه الحقيقية هى الأسرة، التى يمكن أن نردها إلى الزوجين على أساس أنهما يكونان قاعدتها الأساسيه.

٥- يؤدى تقسيم العمل إلى مزيد من الترابط، فرؤساء الأسر يرتبطون مع بعضهم من خلال تقسيم العمل. ولكن تقسيم العمل قد لايؤدى إلى تحقيق هذا الهدف، ومن هنا تظهر أهمية الدوله التى لابد وان تفرض رقابه سياسيه وفكريه لضمان تحقيق التكامل. ولقد ضمن كونت تحت تقسيم العمل التفرقه بين الملاك وغير الملاك، ولكنه لم يتخوف من الصراع الطبقى بينهما، بقدر ماتخوف من الفشل فى تحقيق التكامل بين المهن.

سادساً : وحدة العلم: وحدة المنهج - تصنيف العلوم

ويقبل كونت، بمعنى ما، المثل الأعلى لوحدة العلم. ويظهر تصور كونت في هذا الخصوص في آرائه الطريفة حول تصنيف العلوم، وهي بهذه المناسبة مشكلة أتاحت لفلاسفة العلم في القرن التاسع عشر ممارسة نوع من الرياضيات المحببة إلى نفوسهم. فكونت يرفض بشكل خاص رد العلوم بعضها إلى بعض. وهو يعارض أي تصنيف يسعى الى رد علم الاجتماع إلى علم الأحياء أو علم الأحياء إلى الفيزياء. وهو يرى أن الفارق في نطاق قوانين العلوم أو عموميتها ليس إلا سبباً جزئياً للاختلاف بين العلوم، وإنما يرجع هذا الاختلاف الى أن التجربة تكشف عن انماط متميزة شديدة التباين من الظواهر التى يحتاج تفسيرها، لهذا السبب، إلى مجموعة متباينة من التصورات المتميزة، وإلى كثرة من النظريات التى لا يمكن رد بعضها الى بعض. إذن فالوحدة الوحيدة للعلم التى تدعو إليها فلسفة كونت، هى وحده المنهج، أي أن مناهج البحث العلمى واحدة. كما تعنى أيضاً ضرورة اشتراك كل الباحثين العلميين فى التزام المنطق واختبارات الملاحظة التجريبية(٥٠)، والمقارنة، وضرورة الاستعانه بالمنهج التاريخى، ولا تقتصر الملاحظة الاجتماعية على الادراك المباشر للظاهرة، أو الوصف المباشر للحوادث، وإنما تتطلب الملاحظة، النظر إلى الحقائق الاجتماعية على أنها موضوعات منعزله عنا، وخارجه عن ذواتنا، ومنفصله عن شعورنا الفردى...، أن ذلك يغني إمكانية التوصل إلى نتائج أقرب إلى حقائق الأمور(٥١).

أما أكثر المسائل المنهجية أهمية عند كونت، فتكمن فى نظرته الشاملة للمجتمع والظواهر الاجتماعية، حيث ذهب إلى أن المجتمع يشبه الكائن الحي فى خاصية واحدة، وهى أن فهم الكل يمكن انجازه بطريقة أفضل من فهم الأجزاء، ويرجع ذلك إلي التشابك والاتصال بين الظواهر المختلفة فى المجتمع(٥٢)

والحقيقة ان تصنيف أوجيست كونت للعلوم، يعتبر تصنيفاً متقدماً على ماسلفة عن تصنيفات، وذلك لأعتماده فى عملية التصنيف على شروط ومبادئ اكثر عقلانية. فالتصنيف عند كونت ليس تعداداً لمعارف عصر وترتيبها حسب موضوعاتها، وهذا لأنه لا يدمج ضمن تصنيفة الا الميادين التى يمكن وفقاً للشروط الوضعية ان نعتبرها علوماً.

وهناك بالنسبة لكونت شرط عام ينبغى ان يتوفر في كل علم يراد تصنيفة ضمن قائمة العلوم الوضعية. وهذا الشرط هو ان يكون ذلك العلم قد اجتاز فى تطوره المرحلة اللاهوتيه والمرحلة الميتافيزيقية، وبلغ من ذلك التطور المرحلة الوضعية، كما ان كونت يوضح ان تصنيفة يشمل العلوم النظرية وحدها دون المعارف العلمية. وهذا لأن الهدف من تصنيفة للعلوم كما يقول، ليس إعطاء نظرة عامة عن المعارف المعاصرة لم بقدر ما هو عرض الاساسى منها، اى ذلك الذى يتخذ موضوعاً لها ظواهر يمكن ان نعتبر دارستها قاعدة لدراسة ظواهر اخرى، ويمكننا فى المقابل ان نقسم العلوم الى قسمين: علوم مجرده عامه موضوعها هو اكتشاف القوانين التى تتحكم فى مختلف فئات الظواهر، وعلوم وضعية جزئية يمكن ان تُدعى احيانا بالعلوم الطبيعية الحق، وتقوم على تطبيق القوانين السالفه الذكر على التاريخ الفعلى لمختلف الكائنات الموجودة، والعلوم النظرية هى العلوم الاساسية فى نظر كونت وهى التى يتم بها تصنيفة للعلوم [٥٣].

وهكذا نرى ان تصنيف كونت ، ليس مجرد تعداد لمعارف عصرة وتقسيمها من حيث موضوعها، بل هو تصنيف للعلوم الوضعية، أى لمجموعات العلوم التى بلغت المرحلة الوضعية بوصفها المرحلة النهائية التى يبلغها الفكر البشرى من تطور فى كل مجال من المجالات المختلفة للمعرفة. وان العلوم التى يصنفها كونت، فضلاً عن ذلك، هى العلوم النظرية، المجرده وليست العلوم العملية التطبيقية [٥٤].

وهكذا يبدو ضروريا ترتيب تسلسل العلوم فى ضوء تطورها التاريخى، وفى ضوء الاعتماد المتبادل بعضها على بعض، ذلك أن كل علم يرتكز على العلم السابق عليه، ويمهد الطريق للعلم الذى يأتي بعده[٥٥]. وعلى أساس هذا المبدأ يتم التدرج العام للعلوم الأساسية دون مشقة. فبناء على درجة العموم التى تنقص شيئا فشيئاً، وعلى درجة التعقيد التى تزداد شيئاً فشيئاً، تأتى العلوم الرياضية أولا، ثم يأتى بعدها كل من علم الفلك وعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة، وعلم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع[٥٦]، وأخيراً الأخلاق والتى يعنى بها دراسة الانسان الفرد، وهى دراسة وأن تكن تابعة لعلم الاجتماع، فهى تمثل مزيجا من علم النفس والأخلاق[٥٧].

ومن الجدير بالذكر أن كونت لم يزعم بأن هذا التدرج للعلوم، نهائى أو مطلق، بل يعتقد أن هذا التسلسل ربما يكون مفيداً ومقنعاً من حيث قدرته على تنظيم المعرفة العلمية، واتاحة الفرصة لإجراء الاستنتاجات والاستخلاصات الممكنة بين العلوم.

وحتى نستوفى النظرة الموضوعية عن تصيف كونت، ينبغى لنا ان نبحث فى المبادئ التى ادت به الى ترتيب العلوم تبعاً للترتيب الذى ذكرناها علية

هناك فى نظر كونت مبادىء اربعه تتفق جميعها فى تأسيس ترتيب العلوم وفقاًلها، يجعل هذه العلوم على الترتيب الذى ذكرها، وهى[٥٨]: -

المبدأ الأول: هو مبدأ البساطه والعومية. وتبعاً لهذا المبدأ فان العلوم مرتبة تبعاً لبساطة وعمومية الظواهر التى تدرسها، وتكون الظواهر اكثر بساطة وأكثر عمومية، كلما تبين لنا ان دراسة تلك الظواهر لاتتوقف على دراسة ظواهر أخر، أو تقتضى معرفة مسبقة بقوانينها. وتبعاً لهذا المبدأ أيضا، فان

العلوم الرياضية توضع فى أول قائمة الترتيب، بينما تليها تباعاً العلوم التى تدرس الظواهر التى تقتضى معرفه قوانينها معرفة بقوانين ظواهر العلم الاسبق فى الترتيب.

المبدأ الثانى: الذى يرتب كونت العلوم تبعاً له، هو ترتيبها لتطور الفكر الانسانى فى التاريخ. وحسب بلوغه المرحلة الوضعية من تطوره فى كل مجال من مجالات المعرفة، ويبين كونت هنا انه ليس من الضرورى ان يبلغ الفكر الانسانى المرحله الوضعية فى كل مجالات المعرفة دفعة واحده فقد بلغ بعض المعارف الحاله الوضعية، بيما يكون بعضها الآخر فى المرحلة اللاهوتية اوفى المرحلة الميتافيزيقية من تطوره.

المبدأ الثالث: هو أن العلوم مرتبة على ذلك النحو تبعاً للدرجة لتى يتصف بها كل علم منها من حيث دقته، وتبعاً لإمكانية تطبيق كل عم منها للتحليل الرياضى فى دراسة ظواهره.

المبدأ الرابع والأخير: مبدأ معرفى تربوى، وهو أن معرفة القوانين المتعلقة بظواهر كل علم من هذه العلوم التى ذكرناها، يقتضى معرفه قوانين الظواهر التى يدرسها العلم السابق له فى الترتيب.

وقد أكد كونت كذلك أن دراسة الانسان والمجتمع التى تمثل موضوع علم الاجتماع هى أكثر الدراسات تعقيداً وتشابكاً (٥٩). وحينما حاول كونت صياغه اطار عام يُفسر من خلال تاريخ الأفكار، نجح إلى حد كبير فى اقناع معاصرية بأنه اذا ما اريد للكتابات التاريخية ان تكون ذات طابع علمى، فإنها بحاجة إلى اتخاذ اتجاه آخر غير ذلك الذى اتخذته حتى الآن. لقد ظل علم الاجتماع - كما يقول كونت - يهتم لفترة طويلة بتقديم تاريخ شامل للجنس البشرى مركزا على الاحداث الفريدة. وحالما يستطيع هذا

العلم التخلص من الأفكار الميتافيزيقية، فإن «الحاضر» سوف يكون أكثر قدره على التكيف مع الواقع الذى يعيش فيه. إن العبارة الشهيره الذى ارتبطت باسم كونت وهى «إعرف لكى تتنبأ» تعبر أفضل تعبير عن معنى علم الإجتماع بالنسبة اليه. أنها تعنى أيضا أن النظام الذى نتصوره هو ذلك الذى يوجد على الدوام، وانه لايعد من أمور المستقبل.(٦٠). فالمجتمع فى نهاية الأمر، ليس سوى مجتمع افكار Cmmunoty of Ideas. والنسق الاجتماعى هو فى التحليل الأخير إنعكاس لنسق القيم والافكار(٦١).

وبوجه عام، نستطيع القول بأن علم الاجتماع قد ارتبط عند مؤسسه، بعده متغيرات، تتمثل فى الرغبه فى الاصلاح الاجتماعى وعلاج الفوضى التى سادت المجتمع الفرنسى وبخاصه بعد الثورة الفرنسية. غير أن هذا الإصلاح يجب أن يتم فى إطار النظام الاقتصادى والسياسى المتولد عن تلك الثورة. ولهذا ارتبط ذلك العلم منذ بدايته بالنزعه المحافظه على نحو مامر بنا قبلاً. وهو ما أدى بكونت إلى رفض الفلسفات السالبه أو فلسفات النفى Negation Philosophy سواء ماينتمى منها إلى عصر الاستناره أو إلى الفكر الهيجلى أو الماركسى. ولعل هذا مادفع كونت إلى المتحدات الفلسفه الوضعيه، حيث نسق القيم والأفكار والمعتقدات هى أساس المجتمع الوضعى، الذى يُحتم تنظيمة، منح العلماء والمفكرين المسئولية الكبرى فى هذة المهمة، فهم القادرين على تحقيق الوحدة العقلية والأخلاقية فى المجتمع، كما يجب أيضا إقصاء الجماهير تماما عن ممارسة الحكم وإدارة المجتمع(٦٢).

المصـــــادر:

(١) برتراند راسل، حكمه الغرب، (ج٢)، ترجمه: فؤاد زكريا، سلسله عالم المعرفه، المجلس الوطني للثقافه والفنون والآداب، الكويت، العدد(٧٢)، ديسمبر ١٩٨٣،ص٢٣٧.

(٢) ج. و. يورمسون (محرر) الموسوعه الفلسفيه المختصرة، ترجمه: فؤاد كامل وآخرون، الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت.،ص٢٦٦.

(٣) المصدر السابق مباشره، ص٢٦٧.

(٤) انظر: محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفه الجامعيه، الاسكندرية،١٩٨٩،ص٨١.

- نيقولاى تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة د.محمود عوده وزملائه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.

(٥) ليفى بريل، فلسفه اوجست كونت، ترجمه: محمود قاسم والسيد بدوى، الانجلو المصريه، القاهره،د.ت.، ص١٩.

(٦) ريمون آرون، المجتمع الصناعى، ترجمه فيكتور باسيل، منشورات عويدات، بيروت،ط٣. ١٩٨٣،ص ص٢٦/٢٧.

(٧) مصطفى الخشاب، اوجست كونت، مكتبه القاهره الحديثه، القاهره،١٩٥٦، ص ص٣٠/٣١.

(٨) محمود عوده، تاريخ علم الاجتماع: (الجزء الأول: مرحله الرواد)، مكتبه سعيد رأفت للطبع والنشر، القاهره،١٩٨٤،ص١١٤.

(٩) ليفى بريل، فلسفة أو جست كونت، مصدر سابق،ص٤٩.

(١٠) برتراند راسل، حكمه الغرب(ج٢)، مصدر سابق، ص ص٢٣٧/٢٣٨.

(١١) ليفي بريل، مصدر سابق،ص٥٠.

(١٢) هنري ايكن، عصر الايدولوجية، مصدر سابق، ص ص١٤٥/١٤٦.

(١٣) المصدر السابق مباشره، ص١٤٦.

(١٤) نفسه، ص ص١٤٦/١٤٧.

(١٥) نفسه،ص١٤٨.

(١٦) نفسه، ص ص١٤٨/١٤٩.

(١٧) ليفي بريل، مصدر سابق،ص٦١.

(١٨) تيماشيف، مصدر سابق،ص٢٩.

(١٩) اعتمدنا في عرض موضوع علم الاجتماع عند اوجيست كونت، على المصدر الهام التالي:

محمد وقيري، الابستمولوجيا الوضعيه عند أوجيست كونت، عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، وزاره الاعلام، الكويت، ابريل/يونيو،١٩٨٢، ص ص٢٣٨/٢٤٨.

(٢٠) المصدر السابق،ص٢٣٩.

(٢١) المصدر السابق،ص٢٤٠.

(٢٢) المصدر السابق، ص٢٤١.

انظر كذلك: لوي التوسير، مونتسكيو: السياسه والتاريخ،ترجمه ذكري، دار التنوير لطباعه والنشر، بيروت، لبنان،١٩٨١.

(٢٣) محمد وقيرى، مصدر سابق،ص٢٤١.

(٢٤) المصدر السابق، ص٢٤٢.

(٢٥) نفس المصدر، نفس المكان.

(٢٦) نفس المصدر، ص٢٤٣.

(٢٧)نفسه، نفس المكان.

(٢٨) انظر - محمود عوده، علم الاجتماع بين الرومانسيه والراديكالية، مكتبه سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٦،ص ص ٨٩/٧٩.

- غريب سيد احمد ، تاريخ الفكر الاجتماعى،دار المعرفه الجامعيه، الاسكندريه،١٩٨٦، ص ص٢٧٠/٢٧٦.

(٢٩) مجموعه من الكتاب، نظريه الثقافه، ترجمه: على سيد الصاوى، ومراجعه: الفاروق زكى يونس، عالم المعرفه، المجلس الوطنى للثقافه والفنون والآداب، الكويت، يوليو١٩٩٧،ص٢٠١.

(٣٠) محمود عوده، مصدر سابق،ص٨٣.

(٣١) المصدر السابق، نفس المكان.

(٣٢) مجموعه من الكتاب، نظريه الثقافه، مصدر سابق،ص٢٠٣.

(٣٣) محمود عوده، مصدر سابق،ص٨٤.

(٣٤) انظر - غريب سيد احمد، مصدر سابق،ص٢٧١.

(٣٥) انظر - محمود عوده ، مصدر سابق،ص٨٤.

- غريب سيد احمد، مصدر سابق،ص٢٧٢.

(٣٦) هاينزموس، الفكر الاجتماعي: نظره تاريخيه عالميه، ترجمه السيد الحسيني وجهينه سلطان العيسى، مطابع سجل العرب. القاهرة، ١٩٨٠، ص٣١.

(٣٧) تيماشيف، مصدر سابق، ص٣٨.

(٣٨) تيماشيف، نفس المصدر، نفس المكان.

(٣٩) مصطفى الخشاب، مصدر سابق، ص ص٩٣/٩٤.

(٤٠) محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع: مرحله الرواد، ج١، مكتبه سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٣٣.

(٤١) مصطفى الخشاب، مصدر سابق، ص٩٧.

(٤٢) ليفى بريل، مصدر سابق، ص٢٧٦.

(٤٣) مصطفى الخشاب، مصدر سابق، ص٩٧/٩٨.

(٤٤) محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق، ص١٣٤.

(٤٥) ليفى بريل، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٤٦) جاستون بوتول، تاريخ السوسيولوجيا (ترجمه ممدوح حقى)، منشورات عويدات، بيروت، ط٢. ١٩٨٤، ص٧٦.

(٤٧) تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، مصدر سابق، ص٣٦.

انظر أيضاً: السيد الحسيني، مفاهيم علم الاجتماع، دار قطري بن الفجاءة، الدوحه، قطر، ١٩٩٢، ص ص ١٧/١٨.

(٤٨) احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١،ص ٧٢.

(٤٩) المصدر السابق، ص ص٧٣/٧٥.

(٥٠) هنرى ايكن، مصدر سابق،١٤٩.

(٥١) غريب سيد احمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق،ص٢٧٤.

(٥٢) محمود عوده، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق،ص١٢٠.

(٥٣) محمد وقيرى، مصدر سابق،ص٢١٣.

(٥٤) المصدر السابق، نفس المكان.

(٥٥) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق،ص٨٨.

(٥٦) ليفى بريل، مصدر سابق، ص٦٧.

(٥٧) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق،ص٨٩.

(٥٨) محمد وقيرى، مصدر سابق،ص٢١٤.

(٥٩) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق،ص٨٩.

(٦٠) السيد الحسينى، نحو نظريه اجتماعيه نقديه، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص١٢٢، ١٢٣.

(٦١) محمد نبيل السمالوطى، الايديولوجيا وأزمه علم الاجتماع المعاصر : دراسه تحليليه للمشكلات النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامه للكتاب، الاسكندريه، د.ت،ص١٣٤.

(٦٢) المصدر السابق، ص١٣٨.

الفصل الخامس

كارل ماركس: المقولات الاجتماعيه وقوانين النمو (١٨١٨-١٨٨٣)

الفصل الخامس

كارل ماركس: المقولات الاجتماعية وقوانين النمو

(١٨١٨ - ١٨٨٣)

أولاً: الأصول الفكرية والتاريخية للفلسفة الماركسية

إن سبيلنا الى إستقراء الأصول التاريخية للفلسفه الماركسية بوجه عام، وللنظرية الإجتماعية عند كارل ماركس (١٨١٨ -١٨٨٣) بوجه خاص، لن يتأتي لنا إلا عن طريق مصدرين أساسيين: ١- (هيجل) Georg Hegel

٢- (سان سيمون) Sant Simon

١- المصدر الهيجلي:

وبقدر ما يمكن القول أن فلسفة هيجل كانت عنصرا أساسيا من العناصر المكونة لفكر (كارل ماركس)، إلا أننا لو أردنا أن نركز على فكر (ماركس) الإجتماعي، فيمكن القول أنه منذ إتصاله الأول (بهيجل)، لم يكن هيجليا فقط. وقد دلل على ذلك "لانذر هوت وماير" كناشرين لكتاب (ماركس)" نقد فلسفة القانون عند (هيجل) "فقد اتهم (ماركس) فيه (هيجل) بالتلاعب العمدى، وهدم المعقولية، واللامنطقية القاتلة، لأنه يضع الدولة المجردة المثالية، والعقلية المتسمة فوق ذلك بخصائص صوفية، فى معارضة المجتمع البرجوازى التاريخى.

إن فلسفة (هيجل) الإجتماعية فى رأي (ماركس) لا تقف على قدميها، وذلك لأنها تتألف من عناصر ثلاثة: الجوهر الإسبينوزى، والشعور

الفيختى، والوحدة الهيجلية بينهما، وهى وحدة متناقضة، تلك هى الروح المطلقة[١].

إلا أننا مع قبول رأي (ماركس) نفسه، لا نستطيع إنكار تأثير (هيجل) بطريق مباشر فى فكر (ماركس) الاجتماعى، بربط (هيجل) الفعل بالواقع، والمنطق بالتاريخ. أن النزعة الهيجلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع، حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ.

ولقد أكد (هربرت ماركيوز) فى كتابه "العقل والثورة" والذى جعل له عنوانا ثانويا "هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية"، بأن البذور الأولية للإتجاهات الوضعية والماركسية فى علم الاجتماع، قد ساهم فيها (هيجل) بنصيب[٢].

وبقدر ما يمكن القول أن (ماركس) تأثر بفلسفة (هيجل)، فيجب ألا يغلف ضباب قصور النظر فكرنا، لأن هذا التأثير لابد وأن ينعكس بحال من الأحوال على فكر (ماركس) السوسيولوجي، لأن فكر شخص ما ليس بفكر تجزيىء، فالمعرفة فى العقل الانساني تتفاعل من أجل انتاج فكرى. ويؤيد ذلك "بوجليه" حين كتب مقاله عن "الماركسية وعلم الاجتماع" حيث أشار إلى أن منهج (هيجل) الجدلى سمح "لماركس" أن يحافظ على التفسير الاجتماعى للحقيقة، وهو أن الكل الاجتماعى شىء آخر غير مجموع أجزائه، وهى ذات الفكرة التى قال بها (دوركايم)، وأوضحها بما يُعرف بفكرة المركب الكيميائي. وأخيرا وإن كنا لا ننكر تأثير الفلسفة بوجه عام على علم الاجتماع، وشرعية أمومتها لهذا العلم، فكيف نعطى لأنفسنا حق إنكار تأثير فلسفة (هيجل) على علم اجتماع (ماركس)[٣].

والواقع أن (ماركس) لم يصبح فى أي لحظة من اللحظات هيجليا

حقيقياً، لأنه لم يقبل بتصالح الفكرة مع الواقع، ولأنه حتى بعد أن تعمـ في المذهب الهيجلي، لم ير أبدا في الفكرة المطلقة، اكتمال النظام القائـ وتقديسه.

لقد قلب (ماركس) الجدل الهيجلي، ومنذ ذلك الحين أصبح الجد الهيجلي، جزء لا يتجزأ من النظرية الماركسية وتفسيرها اللينيني، ولكـ على صورة مختلفة كل الإختلاف.

إن الميراث الحقيقي لفلسفة (هيجل) لم ينتقل إلى الهيجليين، ولـ يكن هؤلاء هم الذين حافظوا على حيوية المضمون الحقيقي، لهذه الفلسفة بل إن النظرية الاجتماعية الماركسية، كانت هي التي تبنت الاتجاهات النقديـ للفلسفة الهيجلية وواصلتها، على حين أن تاريخ الهيجلية أصبح تاريخ صراع ضد (هيجل).

٢- المصدر السان سيموني:

أما عن المصدر السان سيموني واعتباره الرافد الآخر بعد المصدر الهيجلي، في تشكيل النظرة الاجتماعية عند (كارل ماركس) فيمكن أن نلمسه في ذكر (ماركس)له، في كتابه "الاقتصاد السياسي والفلسفة ١٨٤٤"، وفي "العائلة المقدسة ١٨٤٥"، وفي "الأيديولوجية الألمانية ١٨٤٥ - ١٨٤٦"، وتأثره بالفرنسيين المحدثين، وما من شك أن هؤلاء الفرنسيين هم (سان سيمون)، والسان سيمونية، (فورييه) (وبرودون)، وعلى وجه الخصوص (سان سيمون) و (برودون)(٤).

ففي تقديم (كارل ماركس) لكتابه "العائلة المقدسة"، والذي خصصه لنقد الهيجلية اليسارية، تعرض (لادجارباور) من أنه لم يفهم (برودون)،

فبرودون، كما يشير بذلك (ماركس) يُخضع أساس الاقتصاد القومي، أي الملكية الخاصة لدراسة نقدية، ودراسته دراسة جادة تقيم ثورة فى الاقتصاد القومي...

لقد قرأ (ماركس) كتاب (برودون) "ماهى الملكية"، وفى مؤلف (ماركس) غير المنشور "الاقتصاد السياسي والفلسفة ١٨٤٣ - ١٨٤٤"، يكثر ورود اسم (برودون).

وكيفما نقتنع بالدليل المادي، فإنه يمكن القول أن ماركس كان على معرفة جد مستفيضة بكتابات (سان سيمون) والسانسيمونية، ويرتبط بهذه الكتابات وما تحويه فى طياتها من فكر، أكثر من ارتباطه ببرودون أو (هيجل)(٥).

أننا لا نستدل على تأثر (ماركس) بسان سيمون والسانسيمونية فقط من المعلومات التاريخية التى شكلت الجو الفكري الذى أحاط بـ (ماركس)، بل أيضا من كتابات (ماركس) نفسها، كما ذكرنا سابقا، وأخيرا من أوجه الشبه بين فكر كل من (ماركس) و(سان سيمون)، أما من ناحية المعلومات التاريخية المكونة للبيئة الفكرية التى عاش فيها (ماركس) فنجد ما يلى:

١- عندما فرغ (ماركس) من دراسته الثانوية كانت كل الأحاديث من حوله تدور حول فكر (سان سيمون) وخاصة بمدينة "تريف".

٢- إن رابطة "الكازينو" التى كان ينتمي إليها والد (ماركس) والتى كان يتردد عليها (ماركس)، اتهمت بمشايعتها ومبايعتها ورعايتها للسانسيمونية.

٣- إن (ادوارد جانز) الأستاذ بجامعة برلين والذى كان له فضل تعليم

وتعريف (ماركس) بفلسفة (هيجل)، كان من المهتمين بآراء (سان سيمون)[٦].

ومن الجدير بالذكر أن (ماركس) قد تأثر فى دراساته الاقتصادية تأثرا بالغاً، بـ (ريكاردو) وعلماء آخرين ممن اهتموا بنظرية القيمة فى العمل، كما تأثر بأولئك الذين عالجوا علم الاقتصاد من منظور سوسيولوجى واسع، والذين فهموا موضوعه بوصفه العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات أثناء عملية الإنتاج مثل (آدم سميث) ولقد انتهي من خلال هذه القرارات الإنتقادية المتعددة المجالات، إلى عرض منظم لنظرية العمل فى القيمة "فائض القيمة" التي هى جزء من تحليله السوسيولوجى.

والواقع أن تحليل ماركس للاقتصاد يعد إسهاما بارزاً فى سوسيولوجيا العمل[٧].

وفى مخطوطات ١٨٨٤ نلتقى لأول مرة بالمصادر الثلاثة الرئيسية للماركسية: الفلسفة الألمانية - الاقتصاد السياسي الكلاسيكي - الاشتراكية الفرنسية. وكان حجر الزاوية فى فكره آنذاك مفهوم اغتراب العمل الذى كانت تلتقى عنده المنابع الثلاثة، وهو ماسمح لبعض شراح الماركسية إلى صياغة نظرية حول الإنسانية الماركسية التى تنتظم حول كتابات (كارل ماركس) المبكرة[٨].

ان تتبع المصدر المباشر لأى نظرية من النظريات التى عرضها (ماركس) مهمة سهلة نسبياً، تولى نقادة العديدون القيام بها، ويمكن الجزم أنه مامن رأي من آرائه إلا وكانت بذوره موجودة فى كتابات أحد الكتاب السابقين أو المعاصرين له.ويحتمل أن مبدأ الملكية الشائعة، القائمة على إلغاء الملكية الفردية كان له فى صورة أو أخري أنصاره فى معظم الأوقات

خلال الألفى سنة الماضية. أما فيما يتعلق بالمبادىء الأكثر تجديدا، فان المادية التاريخية توجد فى صورتها الكاملة فى رسالة كتبها (هولباخ) قبل ذلك بقرن، وهذه بدورها مدينة بالكثير من نشأتها لـ(اسبينوزا)، ثم أعاد (فيورباخ) كتابتها بصورة معدلة فى عهد (ماركس) نفسه.

ووجهة النظر التي تقول أن التاريخ البشرى هو تاريخ الصراع بين الطبقات الاجتماعية توجد كذلك لدى (سان سيمون)، وقد تبناها إلى حد كبير عدد من المؤرخين التحررين الفرنسيين المعاصرين من أمثال (تيبرى) و(مينييه)، كما تبناها أيضا (جيرو) الذى يعد أكثر ميلا للمحافظة.

ولعل النظرة العلمية المتعلقة بحتمية تكرار وقوع الأزمات الاقتصادية بانتظام كان أول من وضعها (سيسموندى) كذلك نظرية ظهور "الطبقة الرابعة" كانت من غير شك من المعتقدات التى اعتنقها الشيوعيون الأول، ونشرها على نطاق شعبى (فون شتاين) فى ألمانيا فى عهد (ماركس) نفسه.

وفى الحقبة الأخيرة من القرن الثامن عشر أشار (بابيف) إلى نظرية ديكتاتورية، وأوردها (بلانكى) صراحة وزاد عليها فى القرن التاسع عشر.

كما أن اشتراكيو الدولة الفرنسيون و (لويس بلان)، بحثوا موضوع مركز العمال فى الحاضر والمستقبل، وأهميتهم فى الدولة الصناعية...

ونظرية القيمة على أساس العمل هى أيضا مستمدة من (لوك) و(آدم سميث) والاقتصاديين الكلاسيكيين.

ونظرية الاستغلال وفائض القيمة وعلاجها تحت إشراف الدولة العمدي، توجد لدى كل من (فوربيه)، وفى كتابات الإشتراكيين الإنجليز

الأول مثل (براى) و(تويسون) و(هود جسكين) ... وإنه لمن السهولة بمكان أن نستمر فى هذه القائمة إلي أبعد من ذلك(٩).

لكن الشىء الرئيسى الذى حققته نظرية (مارسك)، والذى أضفى عليها حيوية فريدة، جعلت فى وسعها أن تهزم منافسيها، وتظل باقية فيما تلى من سنوات، هو أنها أعطت إجابات صريحة موحدة، فى لغة تجريبية مألوفة، لأسئلة كانت تشغل الناس فى ذلك الوقت، واستخرجت من هذه الإجابات نتائج علميَة دون أن تخلق صلات مصطنعة واضحة الاصطناع بين الإثنين(١٠).

ولسوف نوضح كيف مزج ماركس بين هذه الإسهامات المتباينة ليبني عليهما نظريته.

لقد كتب (انجلز) فى "الحرب الفلاحية فى ألمانيا" (بدون الفلسفة الألمانية، وخاصة فلسفة (هيجل)، فإنه ما كان يمكن أن تظهر إلى الوجود الاشتراكية الألمانية العلمية(١١).

كما كتب (ماركس) يُقر بفضل (هيجل) عليه، كتب إلى صديقه (انجلز) يقول "إن كوني بالصدفة ألقيت نظرة ثانية عبر منطق (هيجل)، انما كان ذا فائدة كبرى بالنسبة لى"(١٢).

والواقع أن الاعتراف بتراث المثالية الألمانية لا يعني ضمناً الحط من قدر اللحظة المادية فى تفكير ماركس، كل ما يفعله هو أنه يحول دون الخلط بين مادية (ماركس)، وبين صور المادية السابقة للماركسية، تلك الصور المعتقدية والنظرية.

ثانيا: المادية الجدلية

تنطلق الفلسفة الجدلية من تصور عام للكون مؤداه أن القانون الذى يحكم هذا الكون بجوانبه المختلفة والمتفاضلة، هو قانون التغير الدائم والحركة المستمرة، وهى تختلف بذلك عن فلسفة الثبات الوافدة من (أرسطو)، والمؤدية الى تصور الخلود والاستقرار بوصفهما القوانين التى تحكم ظواهر الكون. فاذا كانت فلسفة الثبات تعود إلى (أرسطو)، فإن فلسفة التحول تعود إلى (هيرقليطس) وفلاسفة اليونان الذين سبقوا أرسطو بقرنين من الزمان[١٤].

وعليه، فإن الفضل يرجع إلى فلاسفة اليونان فى وضع الخطوط الأولى للجدل، فقد كانوا يدركون الطبيعة ككل، وكان (هيرقليطس) يُعلم الناس أن هذا الكل يتغير، ومن هنا قال "نحن لا ننزل النهر نفسه أبدا". ويحتل صراع الأضداد مركزا ممتازا لديهم وخصوصا لدى (أفلاطون) الذى يركز الاهتمام على خصوبة هذا الصراع، فالأضداد فى رأيهم تتوالد بعضها عن بعض.

ولنذكر أن كلمة ديالكتيك (جدل) تأتى مباشرة من الكلمة اليونانية (ديالجين) أي يجادل، وهى تعبر عن الصراع بين الأفكار المتضادة[١٥].

إلا أن واجب صياغة المنهج الجدلى لأول مرة بطريقة عبقرية، كان يقع على عاتق (هيجل) الفيلسوف الألمانى الكبير (١٧٧٠ - ١٨٣١) وأبرز الفلاسفة الكبار فى تاريخ الفكر البشرى بإجماع مؤرخي الفلسفة. يقول (هيجل) "الجدل هو روح البحث العلمى وهو المبدأ الوحيد الذي يستطيع

مضمون العلم أن يكشف بواسطته الترابط والضرورة .. ولهذا نقول أن كل شيء يجب أن يتمثل أمام محكمة الجدل"(١٦).

وفلسفة (هيجل) بانكارها للثبات،إنما تنكر المطلق والأزلي، ولذلك فهي فلسفة نقدية في المحل الأول، ولذا فإن الإنسانية عنده تتجاوز الإنسان نفسه أي أنها تمر بمراحل انتقالية من الأدنى إلى الأرقى، وذلك ينطبق على المجتمع والأفكار.

ومن هنا قال أن الحقيقة ليست مجموعة من المبادىء المقررة إنما هي عملية تاريخية وانتقال من درجات دنيا إلى درجات عليا في المعرفة، وحركتها هي حركة العلم نفسه، والعلم لا يتقدم إلا بشرط أن ينقد نفسه، وأن يراجع باستمرار نتائجه ، وأن يتخطاها، وهكذا فان محرك كل تغير عند (هيجل) هو صراع الأضداد.

ورغم ذلك كان (هيجل) مثالياً، ومعنى ذلك أن الطبيعة والتاريخ البشرى لم يكونا في نظره إلا مظهرا أو كشفا للفكرة الأزلية، ولهذا بقى الجدل الهيجلى جدلاً روحياً محضاً .. أما (ماركس) فقد استطاع "ﻓﻤﺎدى" أن يضعه في وضعه الصحيح، فنبذ المفهوم المثالى للعالم، أي المفهوم الذى يقول أن الوجود المادى نتاج للفكرة، كما فهم أن قوانين الجدل هى قوانين العالم المادى، وأنه إذا كان الفكر جدلياً فذلك لأن البشر ليسوا غرباء في هذا العالم بل هم جزء منه.

الحق أن ديالكتيك (هيجل) قد قام على مسلمة مثالية هامة، جعلت من الجدل كله مجرد عملية تحقق خارجي للفكرة الشاملة أو الحقيقة الروحية

الكلية فى صميم العالم، بينما نجد لدى (ماركس) أن العالم المادى موجود فى أستقلال تام عن كل عقل، وأن المادة هى الوسيط الذي يتحقق من خلاله ا[illegible] الديالكتيكى بأسره.

"ومعنى هذا أن" جدل الفكر "قد أصبح فى نظر (ماركس) إنعكاسا "لجدل الأشياء "بينما بقيت الأشياء عند هيجل هى نفسها مجرد إنعكاس للفكر، وهنا يتعين علينا أن نثبت أن (ماركس) قد إصطنع قوانين الجدل الهيجلى فقال بالتغير من الكم إلى الكيف، ونادى بصراع الأضداد وتداخلها، وذهب إلى القول بنفى النفى"(١٧).

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالاً بعد حال، بل لابد فيه من التطور النامي الذى يجعل الخطوة اللاحقة "أعلى" من الخطوة السابقة، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرق فى الكم وحده، أو يصبح الصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى، بل يكون انتقالا من الأدنى إلى الأعلى، انتقالا إلى ماهو جديد مختلف فى النوع عن المرحلة التي تمخضت عنه وأنتجته(١٨).

ولهذا التغير الذى يسير بالطبيعة نحو الأعلى، قوانينه التي تضبط سيره. ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ليمسك الإنسان بالزمام ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه، حتي يجنبها المعوقات، ويهيء لها سبيل الإسراع نحو هدفها المنشود(١٩).

ان الفكرة الأساسية التى أخذها (ماركس) عن فلسفة الجدل عند (هيجل) تتمثل فى تأكيده لصراع الأضداد بوصفه محرك الموجودات

ومحرك التاريخ أيضا. فتأكيد (هيجل) على صراع الأضداد هذا، أسهم فى فهم جانب معين من جوانب ظاهرة التطور التقدمى، لكن ماركس رأي أن هيجل قد (جعل الإنسانية تمشى على رأسها)، حيث تصور حركة التاريخ تصوراً مثالياً، فحركة التاريخ عنده إن هي إلا حركة الأفكار والمقولات المجردة وصراعها، ولذلك فهى مثالية من حيث كونها تبدأ بالفكرة لا بالوجود المادي نفسه، فالفكرة المطلقة التى أكد عليها (هيجل) لا تمثل شيئاً ما عند (ماركس). إن الطبيعة المادية هى الشيء الحقيقى. إن مصدر الفكر عند (ماركس) هو إنسان مجهز بجهاز مادى (إلخ) للتفكير، وهو انسان يعيش فى المجتمع وفى الطبيعة، فهل نتصور بامكان وجود فكر، بدون الانسان الملموس[٢٠].

أما إذا انتقلنا إلى المادية "ماهيتها وخصائصها المميزة" من وجهة النظر الماركسية، فنستطيع أن نقرر فيما يختص بتعريف المادية، القضيتان الآتيتان:

١- تشير الفلسفة المادية إلى أن حوادث العالم ماهى إلا أوجه مختلفة للمادة فى تطورها، ذلك لأن المادة هي الموجود الخارجي (خارج الذات أو الروح)، وهي ليست بحاجة إلى (ذات أو روح) لتوجدها.

٢- أن المادة بالتالى هى الواقع الأولى، وما الفكر والاحساس إلا انعكاس لهذا الواقع[٢١].

بعبارة أخرى، إذا كنا نبغى من وجهة النظر الماركسية تغيير الواقع (أي الطبيعة والمجتمع) فيجب علينا أن نعرفه. إن ذلك لا يمكن أن يكون إلا

بأسلوب أو مفهوم علمى للعالم، هذا المفهوم العلمى هو الفلسفة الماركسية ونعنى المادية الجدلية. فالماركسية من حيث هى جدل تدرس أهم قوانين العالم والقوانين المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة ماره بالطبيعة الحية والمجتمع .. والفلسفة الماركسية من حيث هى مادية هى مفهوم علمى للعالم يتفق وما تعلمناه إياه العلوم من أن العالم واقع مادى وأن الإنسان ليس غريبا عن هذا الواقع، بل هو يستطيع أن يعرفه، ومن ثم يستطيع أن يغيره.

وتسمي المادية الجدلية بهذا الاسم لأنها "جدلية" فى طريقتها فى النظر إلى ظواهر الطبيعة وفى نظريتها(٢٢).

والواقع أن الفكر لم يجد نفسه مرغما على اكتشاف الجدل، وعلى اللجوء إليه إلا ليدمج بالعقلانية مظاهر من الطبيعة متمردة على كل منطق آخر. إن الجدل مجهود لعقلنة مظاهر الواقع المعقدة: الحركة، التناقض، الكلية ... وهكذا فإن الجدل كان فى جوهره، وفى منشئه بالذات انفتاحا على مظاهر الواقع الجديدة، لا سجناً للفكر وتقييداً له(٢٣).

إن الجدل هو منهج البحث الذي يتيح إمكانية دمج الصيرورة والتناقضات بالفكر العقلى، ومن هنا فان الجدل لا يستطيع – من منظور ماركس المادى النزعة – أن يبقي كما كان لدي (هيجل).(٢٤).

ويؤكد (ماركس) أن نقطة البدء عنده وهى (المادية) قد فرضتها الخاصية المادية للمجتمع الذى يقوم بتحليله، ولكن مع ذلك لم يكن نموذجه فى التحليل هو المجتمع المادي، وإنما كان ذلك: "التغير الذي يحدث فى

العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعي". وقد هاجم (ماركس) أكثر من مرة الأفكار التي ترى أن هناك تناقضاً بين المجتمع والفرد، أو أن المجتمع يقف فى تضاد مع الفرد ويقول: "أن ما يجب استبعاده نهائيا، أن نقيم المجتمع باعتباره نوعا من التجريد فى مقابل الفرد هو الكائن الاجتماعي، وحياته.... تعبير وتأكيد للحياة الاجتماعية". ولذلك فإن حاجات الفرد ومتطلباته تعتبر مطلباً أساسيا عند (ماركس)، ومن هذه الزاوية نقد المجتمع الطبقى الذي يقسم العمل دون أدني اعتبار لحاجات الأفراد[٢٥].

لقد دافع (ماركس) و(انجلز) بكل حزم عن المادية الفلسفية، ولكن (ماركس) لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام.... فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب (هيجل)، وأهمها الديالكتيك، أي نظرية التطور بأكمل مظاهرها وأشدها عمقا[٢٦].

إن التطور الجدلى الذى صاغه (ماركس) و(انجلز) أوسع جدا فى محتواه من الفكرة الشائعة عن التطور. انه تطوير يبدو وكأنه يستنتسخ مراحل سابقة، ولكن على نحو آخر، وعلى وجه أرفع (نفى النفى)، تطور لولبى إذا صح التعبير - لأعلى نحو خط مستقيم - تطور بقفزات، وكوارث وثورات - أي انقطاعات فى التدرج، يحول الكمية إلى كيفية - إندفاعات داخلية نحو التطور يثيرها التضاد والتصادم فى القواعد والإتجاهات المتمايزة، التى تعمل فى حجم معين - تبعية متبادلة، وصلة وثيقة لا يمكن قصمها بين جميع جوانب كل ظاهرة، صلة تحدد مجرى الحركة الوحيدة

للمشروع الكلى[٢٧].

.... والمادية الديالكتيكية" لم تعد بحاجة الى فلسفة تفوق العلوم ..." وما تبقى من الفلسفة القديمة هو "نظرية الفكر وقوانينه - المنطق الشكلى والديالكتيك". والديالكتيك حسب مفهوم (ماركس) - كما هو حسب مفهوم (هيجل) يشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة التى يجب أن يعالج موضوعها من وجهة نظر تاريخيه أيضا، وذلك بأن تدرس وتعمم منشأ المعرفة وتطورها، أى الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة[٢٨].

إن الفلسفة المادية الجدلية هى المفهوم العلمى للعالم، والعالم واقع مادى، والإنسان ليس غريباً عن هذا الواقع، بل يستطيع أن يعرفه، ومن ثم يستطيع أن يغيره. يقول (انجلز) "المفهوم المادى للعالم يعني ببساطة تصورا للطبيعة كما هي دون إضافة غريبة"[٢٩].

فاذا كان كل علم يدرس جانب من جوانب الطبيعة كما هى عليه، فان انفلسفة الماركسية وهى المفهوم الكلي للطبيعة بما هى كذلك، ولهذا فبالرغم من أنها ليست هي والعلوم شيئا واحدا، إلا أنها فلسفة علمية ... هذا من ناحية، كما أن العلوم من ناحية "جدلية" مادام موضوعها هو العالم المادي. وعلى ذلك فالمادية الجدلية لا تنفصل عن العلوم، بل تكون مركبا منها وتساعدها، كما تتولى مهمة نقد المفاهيم غير العلمية للعالم والفلسفات المنافية للمادية[٣٠].

ومن الجدير بالذكر أن تلك الفلسفة العلمية لا تفصل على الاطلاق بين النظرية والتطبيق، أي بين المعرفة والعمل، فقد كان (ماركس) و(انجلز)

مفكرين ورجال أعمال فى نفس الوقت. فهناك رابطة عضوية بين النظرية والتطبيق، بين المعرفة والعمل، وتلك التي تتيح للعلم أن يتقدم باستمرار، والتاريخ ملىء بالأمثلة على ذلك، حيث كان التقدم مرهون دائما بمدى الرابطة بين النظرية والعمل(٣١).

بعبارة أخري، يمكن القول أن الفلسفة الماركسية بمفهومها العلمي تقوم باستخراج الأدلة من الواقع المادى على أساس أن التطبيق يحقق النظرية، ومن هنا نجد أن الفلسفة الماركسية تعني بوحدة النظرية والتطبيق، وتلك هى التى أتاحت للماركسية أن تزيد من تراثها، فكل مرحلة من مراحل الحركة الثورية، مهدت الطريق لانطلاق جديد فى النظرية.

لقد كتب (انجلز) صديق (ماركس) وزميله فى العمل قائلا: "إن التطور الجدلى الذى يظهر فى الطبيعة والتاريخ أي التسلسل العلمى للتقدم فى سيره الحتمى من الأدنى الى الأعلى خلال كل الحركات الملتوية وكل التراجعات المؤقتة – هذا التطور الجدلى عند (هيجل) – ليس إلا انعكاسا للحركة الكامنة الذاتية للفكرة. وهذه الحركة تستمر أبد الدهر... ولكنها على كل حال مستقلة عن أي مخ بشرى مفكر. وهذا الوضع الفكرى، المقلوب، هو الذى كان يهمنا استبعاده، فقد اعتبرنا..... أفكار مخنا، من وجهة النظر المادية انعكاسات للأشياء بدلا من أن نعتبر الأشياء الواقعية انعكاسات لهذه المرحلة . أو تلك من مراحل الفكرة المطلقة. ومن هنا تحول الجدل إلى علم القوانين الكلية للحركة فى العالم الخارجي. وفى الفكر البشرى على "السواء، أي تحول إلى سلسلتين من القوانين المتطابقة فى صميمها، وإن تكن مختلفة فى تعبيرها، بمعني أن المخ البشرى يمكن أن

يطبقها واعيا، بينما لا يمكن أن تسير فى الطبيعة وفى جزء كبير من التاريخ البشرى أيضا إلا بطريقة غير واعية، أي فى صورة الضرورة الخارجية، وفى ظل سلسلة لا نهاية لها من المصادفات الظاهرية. ولكن جدل الفكرة نفسها لن يصبح بذلك إلا انعكاسا بسيطا واعيا للحركة الجدلية للعالم الواقعى، وبهذا نكون قد جعلنا الرأس فى جدل هيجل الى أعلى. أي بتعبير أدق نكون قد أقمناه من جديد على قدميه، بعد أن كان يقف على رأسه(٣٢).

ومن ثم فان هناك جدل ماركس يختلف عن الجدل الهيجلي، إن الجدل لا يستطيع من منظور ماركس أن يبقى كما كان لدى هيجل. فحقيقة لقد صاغ (هيجل) المنهج الجدلى، لكن ماركس أقامه على قدميه، فبدلا من أن يكون الواقع تعبيرا عن الفكرة كما كان يقول (هيجل) أصبحت الفكرة تعبيرا عن الواقع وانعكاسا له، دون أن يقلل هذا من فاعلية الفكرة فى الواقع كذلك.

وهكذا أقام ماركس أسس المادية الجدلية، التى تؤكد أن وجود المادة سابق على وجود الفكر، وأن العالم الخارجي مستقل عن الذهن البشرى، وأن هذا العالم الخارجي أيضا قابل لأن يعرف بالذهن معرفة موضوعة يقينة يزداد يقينها بازدياد التجربة البشرية وتطورها(٣٣).

إن (ماركس) لم يحافظ – كما سبق أن رأينا – على المنهج الجدلى بل قلبه، ومنذ ذلك الحين أصبح الجدل الهيجلى جزء لا يتجزأ من النظرية الماركسية، ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف.

إن قلب (ماركس) المادى النزعة، لهيجل، ليس فى الواقع سوى وعى لحقيقة أن (هيجل) بعد (كانط) قد قلب رأسا على عقب، الترتيب الواقعى للأشياء، وأنه من الواجب بالتالى "إعادة إيقاف الجدل على قدميه." إن الصفة المميزة لمادية ماركس بالتعارض مع المثالية والتأمل، هي نفض اليد من الإدعاء المكرر الذى يريد أن يقولب الأشياء تبعا لمفاهيمنا والطموح المتواضع على العكس إلي قولبة مفاهيمنا تبعا للأشياء. والنتيجة الأولى التي تترتب على ذلك أنه لا وجود لمفهوم أبدي ونهائي، وأن الفلسفة لا تستطيع أن تتخذ شكل نظام ناجز مكتمل، وأن لائحة مقولات الجدل لا يمكن أن تكون لا ئحة مغلقة.

إن قلب المثالية الهيجلية وكل مثالية، وتحويل الجدل التأملى إلى منهج للبحث التجريبى والاكتشافات يتطلبان اذن عكسا للمنظور، بحيث يحتل مكان الصدارة التناقض لا الكلية. فالكلية لدي ماركس تجد نفسها بنفسها، وهذا ماينشيء عنه التناقض، أما لدي (ماركس) على العكس، فان الكليات الجديدة تولد من تطور التناقض، ومن تجاوز النفي إلى النفي....

إن التناقض فى نظر (هيجل) لحظة من الكلية.

والكلية فى نظر (ماركس) لحظة من التناقض[٣٤].

ويمكننا الآن أن نستعرض وجوه الاختلاف بين الجدل الماركسى والجدل الهيجلى على النحو الآتى.

١- الجدل عند (هيجل) مصدره الفكر، وإذا كان يتحكم فى المادة أيضا

فلأن هذه المادة وحركتها، انعكاس للفكر وحركته، والأمر عكس ذلك فى الماركسية، فمصدر الجدل فى مذهبها هو المادة، ووجود الفكر انما يرجع إلى أن الفكر وحركته انعكاس للمادة وحركتها. وهكذا نرى أن الهيجلية والماركسية يقفان على طرفى نقيض فى تحديد مصدر الجدل.

٢- قوانين الجدل عند هيجل منطقية تسير بمقتضاها (الفكرة) وتعكسها فى كل ما يتولد عنها من أشياء طبيعية، وحياة إنسانية، ومؤسسات اجتماعية، ونشاطات فكرية، وقيم روحية، بينما هى فى الجدل الماركسي قوانين مادية كائنة فى صميم المادة، مستقلة عن أي عامل فكري أو خلاقه، وتسير بمقتضاها حركة الواقع المادى سواء فى الطبيعة الخارجية أو فى المجتمع الانسانى، كما تنعكس فى الفكر الإنساني وكافة إيديولوجيات الحياة الإنسانية، من حيث أن هذه الأشياء مجرد انعكاسات للظروف المادية. وبهذا وحدت الماركسية بين الجدل والمادة، وأنشأت ماهو معروف بإسم (المادية الجدلية). والواقع أن هذا العامل وحده يكفى كل الكفاية للتفرقة بين جدلى ماركس وهيجل .... فالجدل الماركسى بصفته جدلا مادياً يختلف عن جدل هيجل المثالى اختلاف المادية عن المثالية.

٣- المنهج الجدلى عند (هيجل) مرتبط بالفكرة ارتباطا كليا، وخطواته منذ أن بدأ يخطو، عبارة عن ارتقاء بالفكرة، وتقدم بها نحو غايتها المنشودة، وهى الكمال. فهو لا يعدو كونه مجرد عملية موضوعية لا تسير فى ركاب شيء بالذات، بل تتحقق تحققا حرا لا ارتباط فيه بغاية أو هدف(٣٥).

ويلاحظ (كاوفمان) أن (ماركس) قد وجد فى الجدل منهجا علميا صارماً، يستطيع عن طريقه وضع بعض التنبؤات عن المستقبل، فى حين أن (هيجل) على العكس من ذلك قد ذهب إلى أنه لابد للفلسفة من أن تحصر نفسها فى دائرة (الحاضر) و(الماضى) وحدهما، دون التورط فى التنبؤ بأي شيء عن (المستقبل). وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل (هيجل) وجدل (ماركس)[٣٦].

والفلسفة الجدلية تشتمل على عدد من المبادىء العامة التي تتسم بها ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر، هى أساسا من الحركة الشاملة والتغير الشامل، ومبدأ ترابط الأحداث وتشابكها وتفاعلها، ومبدأ اجتماع الأضداد وصراعها، ومبدأ انتقال التغير الكمي الى التغير الكيفى، ويمكن أن نلاحظ مثلا، أن مبدأ اجتماع الأضداد هو الذى يشرع لنا فلسفيا طابع الموجى والجسيمى للالكترون، وإمكانية تحديد عدم التجدد فى ظواهره، واجتماع الضرورة والاحتمال، وما إلى ذلك من مقومات النظرية العلمية الصحيحة أما مبدأ التغير الكمى والكيفى فهو الذى يفسر تمايز المستويات النوعية ومفهوم الحتمية فى كل منها.....[٣٧] الخ.

على أنه إذا كان (ماركس) قد أضاف المفهوم المادى للعالم إلى الجدل الهيجلى، فيجب أن نلاحظ أنة حتى هذه الاضافة كانت استخراجا من فلسفة(هيجل).

فعلى الرغم من أن الفلسفة الجدلية لم تكن ابتكارا ماركسيا، إلا أن (ماركس) قد لعب دورا يتمثل فى النقاط التالية:

١- رغم أن المادية الجدلية لم تكن خلقا لماركس، لقد كانت نقلا تحقق على يديه ... فاذا كان (هيجل) هو الذى وضع المنهج الجدلى ، و(فيورباخ) هو الذى استخرج المادية من (هيجل)، فماركس هو الذى اكتشف هذين الإتجاهين وسط ركام من الأفكار غير العلميه المختلفة.

٢- تحقيقا للفلسفة الماركسية، قدم ماركس مبدأ هاما هو وحدة النظرية والتطبيق. وهذا المبدأ لايعنى فقط وحدة الفكرة المجردة والإحساس المادى بل يعنى أيضا وحدة العلم والعمل والاجتماعى، ووحدة الفكرة (الثورة) الاشتراكية والفلسفة العلمية.

٣- على أساس المادية الجدلية، وعلى أساس الوحدة بين التفسير الفلسفى والتغير الاجتماعى، واستلهامها لأفكار(هيجل). فى ذلك كله، قام(ماركس) بتطبيق النظرية العلمية على تطور تاريخ المجتمعات البشرية، والظروف الاقتصادية والطبقية فانتهى بذلك إلى النظرة العلمية لتطور المجتمع، وإلى إرساء القواعد الأولى للعلم الاشتراكى.(٣٨)

فلسفة ماركس إذن مادية جدنية بالمعنى الذى حددناه لجانبيها المادى والجدلى، ويترتب عليها اتجاها أو منهجا بالمعنى الواسع فى النظرة الى ظواهر الكون بجوانبها المختلفة ... ويتميز هذا الاتجاه أو المنهج بالمعنى الواسع بالخصائص الآتية(٣٩):

١- يدرك الاتجاه أو المنهج الجدلى الطبيعة، بوصفها كلا متماسكا، تترابط فيه الظواهر ترابطا عضويا، يستند بعضها على البعض، ولذلك فانه لايمكن فهم أى ظاهرة موجودة فى الطبيعة فى معزل عن غيرها من الظواهر، (الطابع الشمولى للواقع).

٢ - يفهم المنهج الجدلى للطبيعة بوصفها متحركة باستمرار، ولذلك فهو لا يهتم بمجرد العلاقات المتبادلة بين الظواهر فحسب، وإنما يهتم أيضا بحركة هذه الظواهر وتطورها. إن الموضوعات الأساسية فى المنهج الجدلى لا تتمثل فيما يبدو ثابتا، بل على العكس إنها تتمثل فى ذلك الذى يبدأ فى الفناء، وكذلك الذى يبدأ فى الظهور.

٣- إن عملية التطور والنمو من المنظور الجدلى، ليست عملية بسيطة، لكنها عملية تؤدى فيها التغيرات الكمية المحددة إلى تغيرات كيفية ملموسة وجذرية، وبينما تكون التغيرات الكمية تدريجية، فإن التغيرات الكيفية تكون فجائية وتتم فى قفزات من حالة الى أخرى، وهذه التغيرات الكيفية ضروية وحتمية.

إن التغير إذن من المنظور الجدلى ليس تغيراً دائرياً - كما كانت تفهم مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإنما هو تغير تقدمى باستمرار من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأرقى.

٤- يصدر المنهج الجدلى عن اعتقاد مؤداه أن ظواهر الطبيعة والموجودات والأشياء تضم فى ذاتها تناقضات داخلية ، وهذه التناقضات والصراعات بين السلبى والإيجابى فى الظاهرة، بين الحاضر والمستقبل، بين القديم والجديد، بين الميلاد والموت .... الخ، هى مضمون وجوهر عملية التطور[٤٠].

ويجدر بنا قبل أن نتعرض لدلالات استخدام المنهج الجدلى فى نمو علم الاجتماع ودراسة ظواهره ، يجدر بنا أن نلقى نظرة على المساهمات الرئيسية التى قدمها الديالتيك للفكر على النحو الآتى:[٤١]

١- لا يمكن قبول أى حدث عابر هكذا، كما يبدو. فاذا أردنا أن نعرفه معرفة حقيقية كان علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد منه، ونربط بينه وبين الأحداث الأخرى، وأن ننظر إليه من خلال نظام كامل من العلاقات، وفوق هذا وذاك كان علينا أن ننقد طابعه الجزئى عندما ننظر الية فى حد ذاتة ... ان تطبيق هذا المنهج على المسائل الاجتماعية واضح كل الوضوح.

٢- ومن ثم كان علينا - تبعا لذلك - أن نتفادى ما يسمى بالتفكير الميتافيزيقى، أى النظر الى الأشياء بطريقة منعزلة ومستقلة بعضها عن بعض ، وكأنها تستطيع أن تشتمل على بعض الخواص فى حد ذاتها، فليس هناك مثلا شىء إسمة: "الطبيعة الإنسانية" فى حد ذاتة، بل طبيعة إنسان فى هذا الموقف أو ذاك.

٣- ومما هو أهم أن ننظر إلى الشيء كعملية، لا كشيء جامد لا يتحرك ،أن ننظر إليه كشىء سبق أن كان شيئاً آخر ، وسوف يكون شيئاً آخر مختلف من جديد. إن كل شىء فى مرحلة إنتقال، وليس هناك أشياء دائمة،ومن ثم كان لزاما علينا أن نترك الشىء يبرز قسماته المميزة بحرية ودون ما كلفة ، وأن نحرص على عدم التوقف عند ناحية واحدة ، ونتجاهل النواحى الأخرى ، ونجمد الشىء فى صورته المحدودة الجزئية هذه. إن النظر إلى شيء ما نظرة صحيحة معناها النظر إليه كشىء يتطور، الى شىء آخر مختلف تماما. إن نظرية التطور كلها تبرهن على صحة هذا المبدأ.

٤- عندما نحلل ظاهرة ما سوف نجد أنها متناقضة، أى أنها تُنمى في باطنها العناصر التى تحيلها الى عكسها تماماً. إن التناقضات الظاهرة

فى الواقع مظاهر تكمل بعضها بعضاً، فالحقيقة الكاملة إنما هى تركيب من المتناقضات .

فالنظام الصناعى الحديث يتضمن طبقة مالكة ، تشغل الآخرين، وطبقه لاتملك شيء وتعمل لحساب الطبقة الأولى، وهكذا نرى أن المتضادات تحتاج كل منها إلى الأخرى ، ولا يمنع بعضها البعض الآخر. إن النظر إلى ناحية واحدة دون غيرها هو تجريد زائف قد ينتج عنه ضرر ولبس.

٥- إن الحركة والصراع اللذين نجدهما فى كل شيئ يؤديان فى نهاية الأمر إلى ظهور الجديد. إن كل عملية، إنما هى عملية توتر دائماً بين قوتين لاتتفقان معاً، تضغط كل منهما علي الأخرى، وهي من خلال صراعها هذا تعمل علي التطور . وهذا الصراع الذى يكون خفياً في بعض الأحيان، وصريحا فى أحيان أخرى، يصل إلى القمة فى لحظة من لحظات الإنتقال، حيث تقطع عملية النموالتى كانت تسير بإنتظام حتى ذلك الوقت، وتحدث طفرة مفاجئة إلي مستوى جديد ... إن هذا التغير ليس تغيراً تدريجيا ، ولكنه إنبثاق كيفى مفاجيء، تماماً كما هو الحال عندما يتكون أى مركب جديد وبه قسمات مميزة مختلفة تماما عن خصائص العناصر التى يتركب منها ، ومن ثم «فإن جوهر كل ماهو محدؤد يكمن فى كونه يلغى نفسه ويستحيل إلى عكسه، وهذا التغير يتحقق بالإستعانه بالطبيعة الخاصة بكل ظاهرة من الظواهر: أن كل ظاهرة تتضمن فى ذاتها القوى التى تنبع منها عكسها ». إن كليهما جوهرى بالنسبه للنمو، وكل منهما بالضروره يتبع الآخر.

٦- وأخيراً نجد أنه فى خلال عملية النمو الديالكتيكى هذه كل ما يتعدى ويتغلب عليه لا يحطم أو يترك جانبا ، ولكنه يحمل إلى الأمام، فهو رغم

تحوله محتفظ به، فى مرحلة جديدة من مراحل الوجود، وهكذا فان الثورة لاتطمس التقليدى، ولكنها ترفعه الى مرحله تاريخية تالية، حيث يلعب دوره كمظهر أساسى. [٤٢]، ومن هنا يمكن القول أن المنهج الجدلى هو أساس التركيب الماركسى للعلوم والذى يمكن أن يستخدم فى أى من مجالات المعرفة ... وفى أى مستوى للدراسة والبحث، وتبعا للخاصية النوعية لموضوع الدراسة.

وقد يجوز لنا الآن أن نتساءل: ماذا يمكن أن تستفيده العلوم الانسانية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة، بمثل دراسة هذا المنهج الجدلى، ثم ماهى دلالات استخدام هذا المنهج فى علم الاجتماع ودراسة ظواهره؟

يمكن القول أن إدخال الحركة الجدلية فى فهم العلوم الانسانية سوف يفيدنا على الأقل فى أربع نقاط هامة[٤٣]:-

أولاً: أن هذه الحركة الجدلية سوف تكشف لنا عن حوار دائم بين الذات والموضوع، وفى مجال العلوم الإنسانية ليس ثمة ذاتية خالصة، ولاموضوعية مطلقة، وانما تتشكل الذات وفقا للموضوع، ويتشكل الموضوع وفقا للذات، فلا واحد منهما بمستقل عن الآخر، لكنهما معا يتشكلان نتيجة لتفاعلهما، وهما لهذا ضرورة مستمرة، وتطورهما مرتبط أيضا بنمو المعرفة البشرية. وواضح أن السبب هو أن الذات والموضوع فى مجال العلوم الانسانية هما شئ واحد هو : الإنسان، حيث ضرورة الفهم الجدلى، ذلك الفهم الذى يتطور باستمرار فى اتجاه حركته.

ثانياً: سوف يترتب على ذلك نتيجة هامة هى أن المعلومات والمعارف التى

تجمعها العلوم الانسانية يجب ألا يفهم منها أنها تشكل صرحاً نهائيا يقوم على أسس راسخة كما هو الحال فى العلوم الطبيعية، لكنه صرح يعاد إنشاؤه دون انقطاع، إنه بناء متجدد دائم التطور، فليس ثمة حقائق موضوعية ونهائية، لأن نظرتنا تجددالأفكار فى كل جيل.

ثالثاً: إن هذه النظرة تفتح لنا الطريق أمام احتمالات المستقبل وما يحمله فى طيه من وقائع جديدة. وحالات لم تعرف من قبل وبالتالى فإن النتائج لابد أن تتعدل فى المستقبل، ومن هنا يتسع المجال أمام حرية الارادة البشرية ويظل الفكر متفتحا ومتهيئا لتقبل أفكار جديدة تتعارض مع الأفكار التى تعرفها. إلخ.

رابعاً: إن هذه النظرة سوف تمكننا من تطبيق المنهج التجريبى والإفادة من نتائجه، كما أنها تمكننا فى الوقت نفسه من الاستفاده من المذاهب والخبرات الإنسانية الأخرى، فالباحث هنا ينفتح على نظريات متعارضة مطلقا ،ولا يلبث أن يلجأ إليها واحدة بعد الأخرى بحيث ينشأ لون من ألوان الحوار بينه وبين المذاهب المختلفة، ينتهى بتكون صورة أكثر نضجا، وأكثر اكتمالاً عن الإنسان، ولهذا نستطيع أن نقول مع (كاوفمان) عن الجدل أنه «مواجهة القضايا والآراء والأفكار، ومناقشتها، والتساؤل عن معناها الدقيق، والبحث عن الأدلة والإعتبارات التى تدعمها، ومايمكن أن يقال ضدها، والنظر فى البدائل الممكنة، وماهو أكثر احتمالا من غيره فى هذه البدائل...».(٤٤)

أما عن دلالات هذا المنطلق الفلسفى المادى الجدلى لعلم الاجتماع

وتطوره، وتصور المجتمع وظواهره، والأسلوب المناسب لدراسة هذه الظواهر الاجتماعية، فيمكن أن نلخص أهم جوانب هذه الدلالات فيما يلى [٤٥]:-

١- أن الظواهر الاجتماعية لاتسير بلا نظام، وإنما هناك قوانين تحكمها، وهذه القوانين تتمثل فى العلاقات الضرورية لهذه الظواهر، والتى لا تخضع للمصادفات. ان تطور المجتمع وحركته إذن ليس خاضعا للمصادفات التاريخية أو الأهواء لكنه خاضع لقوانين موضوعية يمكن اكتشافها فى مسيرة المجتمع نفسه[٤٦].

ولعل ماركس أن يكون من بناة علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة، لأنه اراد أن يستخلص القانون الذى بمقتضاه يسير فى حركة التقدم، دون إرتكان إلى عوامل نفسيه باطنيه لاينبغى أن يكون لها شأن بقانون علمى يصاغ لحركة موضوعية خارجية، قانون يقوم على العله والمعلول، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث فى الواقع مستقبلا إذا توافرت ظروف بعينها[٤٧].

٢- ومن ثم كانت الأسبقية فى الوجود للطبيعة والعالم المادى، وإذا كان الوعى أو الفكر هو ظاهرة لاحقه لهذا الوجود المادى، وإذا كان الوجود المادى بدوره مستقلاً عن الوعى، فإن الحياه الماديه للمجتمع حقيقة موجودة خارج إرادة الإنسان، ومستقله عن هذه الإرادة. ويترتب على ذلك أن الأفكار والمعتقدات والنظريات وغير ذلك تضرب بجذورها فى أوضاع الحياة الإجتماعية (المادية). إن الواقع المادى للمجتمع هو أساس الإيديولوچية (الأفكار والفلسفات السياسية والقانون ...الخ). كما أن الوجود الاجتماعى هو مصدر الوعى الاجتماعى[٤٨].

ثالثا: المادية التاريخية

يرى رواد الماركسية، وكذلك أنصار الاتجاه الماركسي في علم الاجتماع، أن المادية التاريخية، مكونا أساسيا وهاما من مكونات النظرية الماركسية، وهي في نفس الوقت تمد علم الاجتماع بإطاره التصوري الأساسي، أو بعبارة أخرى تعد نظريته الأساسية التي تقدم إجابة علمية على المسألة السيولوجية المعرفية، ونعني بها العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، ذلك الوجود الذي تعتبره المادية التاريخية واقعا اجتماعياً موضوعياً مستقلا عن الوعي، وترى الوعي انعكاسا وتصوراً أقل أو أكثر دقة ووضوحا له. وعلى هذا الأساس فالمادية التاريخية هي إطار علم الاجتماع العلمي الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي، وصور حدوثها وتحققها من خلال النشاط الاجتماعي التاريخي للإنسان(٤٩).

إن المشكلة الأولى هي تحديد صلة الأفكار بالعالم، وفي طريقة حل هذه المشكلة، تكمن الثورة التي حققها ماركس في الفلسفة: من التأمل الى الممارسة ... فليس وعي البشر وفكرهم هو المنطلق لتفسير حياتهم أو تحديد كينونتهم، ولكن وجودهم وكينونتهم وممارستهم الواقعية هي الأمور التي تنطلق منها لتفسير وعيهم وفكرهم «إن الوعي لايمكن أن يكون شيئا آخر غير الكينونه الواعية(٥٠).

وفي مقدمة (اسهام في نقد الإقتصاد السياسي)قال (ماركس) وردد ذلك مراراً "…. إن نمط إنتاج الحياة المادية يحكم شروط عملية تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والذهنية عامة، وعندما تصل قوى الإنتاج المادية في

المجتمع الى مرحلة معينة من مراحل تطورها، فإنها تتصادم مع علاقات الإنتاج القائمة أو علاقات الملكية - بالنسق القانوني - التى تطورت فى إطارها هذه القوى، حيث تتحول علاقات الملكية هذه الى قيود تعوق عملية التطور، وحينئذ تبدأ فترة من الثورة الاجتماعية. ومع تغير الأساس الاقتصادى يتغير كل البناء الفوقى الهائل بسرعة متفاوته[٥١].

ولم يكن ماركس قط يعتبر المادية التاريخية نظاما فلسفيا جديدا بقدر ما كان ينظر اليها على أنها أسلوب عملى فى التحليل الاجتماعى والتاريخى وقاعدة للإستراتيجية السياسية... ولقد جاء أوسع ما كتبه عن هذه النظرية، فى مؤلف مشترك وضعه مع (انجلز) فى سنة ١٨٤٦ بعنوان (الإيديولوجية الألمانية).

وإطار النظرية الجديدة إطار هيجلى صميم، وتذهب هذه النظرية الى أن تاريخ البشرية عملية واحدة لاتكرار فيها، يخضع لقوانين يمكن اكتشافها، وهى قوانين تختلف عن قوانين العلوم الطبيعية. (لأنها غير تاريخية) .... والمجال الوحيد للبحث عن مبدأ الحركة التاريخية - لهذه القوانين - هو ذلك المجال الذى يظل مفتوحاً للاختيار العلمى. ولما كانت الظواهر المراد تفسيرها هى تلك التى تتعلق بالحياة الاجتماعية، فان التفسير يجب أن يكمن بصورة ما فى طبيعة البيئة الإجتماعية التى تكون الملابسات التى يقضى فيها الناس حياتهم، وذلك النسيج المتشابك من العلاقات العامة والخاصة التى يكون الأفراد وحداته المعبرة والذى يمثلون فيه نقط الإرتكاز وملتقى الخيوط التى أطلق (هيجل) جماعها (المجتمع المدنى). ولقد أظهر (هيجل) عبقريته بإدراكه أن نمو هذا النسيج ليس تقدما

هادئا، تعوقه صدمات عكسية من وقت لآخر وعلى نحو ما أخذ به(سان سيمون) وتلميذه (كونت)، بل هو نتاج توتر مستمر بين قوى متعارضة يكفل استمرار تحركه للأمام بلا إنقطاع، وأن ظهور الفعل ورد الفعل، وهم منشؤه أن اتجاهاً من الاتجاهات المتصارعة يفرض نفسه بعنف أكثر، هذا الاتجاه أولا، ثم ذاك ثانيا.وهذا التقدم غير مستمر، لأن التوتر عندما يبلغ نقطة حرجة ينتهى إلى طوفان جانح، فالزيادة فى الكمية تصبح تغييرا فى الماهية، والقوى المتصارعة تنمو تحت السطح وتتجمع ثم تنفجر جهرا، وعنف الصدام بين هذه القوى يؤثر فى الوسط الذى يحدث فيه فيغيره. (إن كل تطور ينتهى بثورة خلاقة فى الطبيعة، وفى المجتمع على السواء. وهذه القوى هى فى الطبيعة قوى مادية وأما فى المجتمع فهى قوى اجتماعية فى نوعها)[٥٢].

« إن عالم الانسان من صنع الإنسان» هذه الفكرة المركزية فى الفلسفة الألمانية وبوجه خاص فلسفه (فخته) تجد فى المادية التاريخية تعبيرها العلمى المتحرر من الأباطيل والأضاليل. وأول دراسة منظمة لـ "الممارسة" فى أبعادها التاريخية كافة قام بها (ماركس) و(انجلز) فى "الإيديولوجية الألمانية ١٨٤٦" وقد كان هدفهما آنذاك كما يقولان "ابراز التنافس القائم بين طريقتنا فى الرؤية وبين التصور الإيديولوجى للفلسفة الألمانية. وفى الحقيقة تسوية حساباتنا مع وعينا الفلسفى السابق[٥٣].

لقد إستهدف (ماركس) حل مسألة تفسير أصل الوضع الاجتماعى عندما صاغ مفهومه المادى. ويروى ماركس بنفسه فى مقدمة مؤلفه (نقد الاقتصاد السياسى) كيف قادته دراساته إلى هذا المفهوم: «لقد أفضت

إبحاثى إلى النتيجة التالية:لايمكن تفسير العلاقات الحقوقية وأشكال الدولة، لابذاتها ولا بالتطور العام المزعوم للفكر البشرى، وإنما هى تستمد جذورها من شروط الحياة المادية التى كان يفهمها (هيجل) تحت اسم المجتمع المدنى، أسوة بالمفكرين الانجليز والفرنسيسن فى القرن الثامن عشر»(٥٤).

إن ماركس لم يكتف فى تفسير الحياة الاجتماعية والوضع الاجتماعى بظهور المجتمع المدنى، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يسأل عن الأسباب التى تحدد المجتمع المدنى ويجيب أنه ينبغى البحث عن تشريع المجتمع المدنى فى الاقتصاد السياسى، فالوضع الاقتصادى لشعب ماهو الذى يحدد وضعه الاجتماعى، والوضع الاجتماعى لهذا الشعب يحدد بدوره وضعه السياسى والدينى وهكذا ... كما أن للوضع الاقتصادى أيضا «سببه الخاص به» وهو السبب الأساسى لمجموع التطور الاجتماعى، وبالتالى لكل حركة تاريخية، هو الصراع الذى يخوضه الإنسان مع الطبيعة فى سبيل وجوده(٥٥).

أن أى تكوين اجتماعى لايموت أبدا قبل أن تتطور القوى المنتجة التى يستطيع أن يفسح لها المجال، وإن علاقات الإنتاج الجديدة، المتفوقة على القديمة، لاتظهر أبدا قبل أن تنضج شروط وجودها المادية فى قلب المجتمع القديم: ولهذا فإن الانسانية لاتضع أمامها أبدا إلا المسائل التى تستطيع حلها اذ أنه يتضح عند الإمعان فى الأمور، أن المسألة نفسها لاتبرز إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة أو على الأقل آخذة فى التكوين(٥٦).

ولقد طور (ماركس) و(انجلز) مفهوم المادية التاريخية ليشيرا به إلى مراحل التطور التى مر بها المجتمع الإنسانى، والمنهج الذى يمكن من خلاله

معرفة المجتمع معرفة علمية وكيفية التحويل الثورى للمجتمع .... والمادية التاريخية هى ذلك العلم الذى يهتم بالقوانين العامة التى تحكم تطور المجتمع الانسانى. أو هى فيما يرى (جلرزمان) النظرية العامة للعملية التاريخية، ثم استخلاصها من دراسة التكوينات الاجتماعية والإقتصادية، وهى فى نفس الوقت منهج لاكتساب المعرفة(٥٧).

ويؤكد التصور المادى للتاريخ، أن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الأساس الذى يفسر فى التحليل الأخير، البناء العلوى بما يضمه من نظم قانونية وسياسية ،وأفكار فلسفية ودينية خاصة بكل مرحلة تاريخية محددة(٥٨).

بعبارة أخرى نقول أنه إذا كانت المادية التاريخية هى النظرية السوسيولوجية العامة التى ينطلق منها السوسيولوجيون الماركسيون الذين عليهم أن يتبنوا وجود قوانينها العامة فى تكوينات إجتماعية - إقتصادية معينة، ومجتمعات واقعية محددة ... إن القوى الدافعة للتطور الاجتماعى هى الأوضاع المادية للشعوب، وأساليب الإنتاج المادى .... إن هذه القوى الدافعة هى العامل الحاسم فى التطور التاريخى(٥٩).

وتكاد تكون هذه الوجهة من النظر هى الأكثر قبولاً بين الباحثين السوفييت من أمثال (أوسيبوف) ،(كونستا نتينوف) و(كيل)الذين يروا أن المادية التاريخية هى الإطار الأساسى لعلم الاجتماع، حيث تمده بالأسس النظرية والمنهجية وتقدم له حلا علمياً للسؤال السوسيولوجى المعرفى العام الخاص بالمجتمع، والذى يوضح العلاقة بين الوجود والوعى الإجتماعيين.(٦٠).

ولاشك أن قوى كثيرة تعمل فى التاريخ، وأن الوقائع التاريخية نتاج تفاعل عوامل عديدة، ولكن عندما نتحدث عن الوقائع العظمى للتطور الاجتماعى نجد أن النمو الاقتصادى، العامل الرئيسى والمحدد لهذا التطور، وإن لم يكن هو العامل الوحيد وتاريخ المجتمع البشرى منذ القدم يشير إلى أن الانسان لايختار أسلوب الإنتاج بإرادته، بل بالعكس فان أسلوب الانتاج هو الذى يحدد المعالم الرئيسية للنظام الاجتماعى [٦١].

إن الإنسان يستطيع أن يخطط من أجل التغيير أو الاصلاح، ويستطيع أن يحقق ما يريد إذا أخذ فى اعتباره قوانين التطور الاجتماعي (التاريخى)، فالثورات الاجتماعية لاتحدث نتيجة للخطط الفعلية، والنظريات اليوتوبية، بل تحركها القوى الاجتماعية الدافعة التى تتمشى مع تيار التاريخ[٦٢].

إن الماركسية إذا كانت تقوم على التنبؤ التاريخى بالتطورات الاجتماعية الكبرى الا أنها لاتؤمن بإمكان قيام تكنولوجيا اجتماعية هدفها التحكم فى التطورات الاجتماعية، وتنظيم المجتمع، إلا اذا كانت قائمة على أساس هذه القوانين الطبيعية للتطورات التى يشيرون إليها، ويعنى هذا فى واقع الأمر فرض علم سابق تستعين به التكنولوجيا الاجتماعية والزامها به ... ولما كان هذا العلم السابق يعنى تلك القوانين العامة للتطور، كان لنا أن نقول أن التكنولوجيا الاجتماعية فى الفلسفة الماركسية هى التكنولوجيا الكلية التى تتناول المجتمع برمته لدفعه فى اتجاه التطور التاريخى وإعداده لدوره الذى أعد له[٦٣].

أن المادية التاريخية (لب علم الاجتماع الماركسى) تحفز على دراسة كل جديد ومتطور فى مجال العلاقات الاجتماعية وفى ميادين الحياة المادية والثقافية للمجتمع، وتتطلب من أجل الفهم الموضوعى للواقع إجراء الفحوص السوسيولوجية واستخدام الإحصاء وغيره من أدوات البحث[٦٤].

ولقد طبق ماركس قواعد المنهج الجدلى من تغير وتداخل وتناقض، وتحول من كم إلى كيف، على مختلف مجالات النشاط البشرى، وعلى التاريخ،، وانتهى إلى إقامة المادية التاريخية التى هى علم قوانين التطور الاجتماعى والصراع الطبقى. ولقد استطاع ماركس بفضل المادية التاريخية أن يميز بين مراحل الاستقلال المختلفة فى التاريخ البشرى من عبودية وإقطاعية ورأسمالية، وأن يكشف قوانين الاستقلال فى كل مرحلة، وأن يقف طويلاً عند المرحلة الرأسمالية، فيفصح بالتحليل العلمى متناقضاتها الداخلية ويؤكد حتمية إنهيار هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الاستغلال البشرى، ويحدد طريق النضال لإنجاز هذه المهمة التاريخية، وبهذا وضع (ماركس) أسس الاشتراكية العلمية فى مواجهة مختلف الاشتراكيات الخيالية[٦٥].

تلك هى الأفكار الأساسية فى المادية التاريخية أو التصور المادى للمجتمع والتى كتب لها التحقيق من خلال معالجة ماركس للقضايا التاريخية والاجتماعية فى كتابه "رأس المال".

وحتى نستطيع أن نلم بوضوح بأبعاد التصور المادى للتاريخ والمجتمع، لابد وأن نحدد بعض المفهومات الأساسية العلمية للمادية التاريخية على أساس أن ذلك قد يقربنا من فهم مكونات البناء النظرى للمادية التاريخية،

وتفسيرها علمياً أقرب ما يكون لتفسير روادها ... ونستطيع أن نحدد هذه المفهومات الأساسية على النحو التالى:

(١) التكوين الاجتماعى - الاقتصادى .

(٢) قوى الإنتاج.

(٣) علاقات الإنتاج.

(٤) أسلوب الانتاج.

١ - التكوين الاجتماعى - الاقتصادى:

يقصد بالتكوين الاجتماعى الاقتصادى، المرحلة التاريخية أو النموذج التاريخى المحدد لمجتمع ما. بمعنى أنه نموذج تاريخى للمجتمع، يقوم على أسلوب محدد، ويظهر كمرحلة من تطور الجنس البشرى إلى الأمام، من المشاعية البدائية ماراً بالعبودية، ثم الاقطاع، فالرأسمالية ثم إلى التكوين الشيوعى.

ويعد هذا المفهوم حجر الزاوية للتصور المادى للتاريخ.

أولاً : فقد جعل فى الإمكان تمييز حقبة تاريخية عن أخرى، وبدلاً من أن يكون الحوار حول المجتمع ككل، ساعد هذا المفهوم فى دراسة الوقائع التاريخية داخل إرتباطات تكوينات محددة.

ثانياً : كما ساعد هذا المفهوم على جمع الأنساق الاجتماعية للبلدان المختلفة وفقاً لمستوى الإنتاج، كأن يقال بوجود التكوين الرأسمالى فى (انجلترا وفرنسا، والولايات المتحدة).

ثالثاً : كما ساعد فى توضيح الملامح المشتركة بين البلدان وإظهارها، ومن

ثم استخدامها فى دراسة وكشف المعيار أو الأساس العلمى للاضطراد الذى ينكر الذاتيون انطباقه على العلم الاجتماعى.

رابعاً : وعلى النقيض من النظريات الصوفية التى اعتبرت المجتمع الإنسانى كلاً ميكانيكياً من الظاهرات الاجتماعية كالأسرة والدولة والكنيسة .... إلخ، وفسرت المسار التاريخى بعوامل مختلفة ومتعددة كالظروف الطبيعية وتطور التجارة ومولد العباقرة .. إلخ على النقيض من هذا، نجد مفهوم التكوين الاجتماعى الاقتصادى أوجد إمكانية دراسة المجتمع الانسانى فى كل فترة من فترات تطوره، باعتباره كائناً اجتماعياً يحوى كل الظاهرات الاجتماعية فى وحدتها العضوية وتفاعلها، على أساس أسلوب الانتاج ووفقاً له .

فالقوى المنتجة تصنع الأساس المادى، وكذلك العلاقات الإيديولوجية والتنظيمات والنظم، فتكون البناء الفرقى للمجتمع.

وهناك نقطة أساسية فى فهم أى تكوين اقتصادى مؤداها :

إن لكل تكوين قوانينه النوعية الخاصة بظهوره، وفى النفس الوقت الذى يخضع فيه للقوانين العامة للتطور الاجتماعى، التى تنتج من خلال كل التكوينات التى تترابط جميعها سوياً فى مسار واحد للتاريخ الإنسانى(٦٦).

٢ - قوى الإنتاج:

يقصد بقوى الإنتاج مجموعة الوسائل التى يمكن بها إنتاج السلع المادية، وهى تتضمن أدوات الانتاج، والأفراد بإمكانيتهم الفنية، وخبراتهم بالعمل(٦٧).

كما تعبر هذه القوى عن اتجاهات الناس نحو موضوعات الطبيعة وقواها التى تستخدم فى إنتاج الثروة المادية، والعمال هم القوى الأساسية المنتجة فى المجتمع، الذين يحسنون أدوات العمل، ويستخدمون ثروات الطبيعة على نطاق واسع، ويثرون خبرتهم الإنتاجية، ويرفعون إنتاجية العمل[68].

وتعد حالة قوى الإنتاج مؤشراً يدل على درجة قوة المجتمع الإنسانى وسيطرته على الطبيعة، وتتطور هذه القوى باستمرار تطوراً يبدأ أولاً وقبل كل شئ باتمام أدوات العمل، وهذا التطور المستمر يحدد الحاجة إلى تطور علاقات الانتاج وأسلوب الانتاج. ويظهر لنا التاريخ الإنسانى أنه فى التكوينات الاجتماعية الاقتصادية القائمة على التعارض بين الطبقات، ينشأ عند مرحلة معينة من مراحل تطور الإنتاج المادى تناقض، وصراع بين قوى الانتاج وعلاقات الإنتاج. تبدأ فيه علاقات الانتاج بالتلكأ أو التخلف وراء مستوى قوى الإنتاج، وتتحول من أسلوب لتطوير هذه القوى إلى معوق مكبل لها عن حركتها[69].

٢- علاقات الانتاج:

ونعنى بها العلاقات التى تنشأ بين الأفراد خلال عملية الإنتاج والتبادل وتوزيع السلع المادية وبخاصة فيما يتعلق بكيفية تملك وسائل الإنتاج (أرض، مصانع، آلات ... الخ)[70].

وتتشكل هذه العلاقات بين الناس من خلال عملية الإنتاج وتبادل الثروة المادية وتوزيعها، وهى تعد جانبا ضروريا لأى أسلوب للإنتاج، فالناس ليس بمقدروهم إنتاج شىء دون حد أدنى من الاتحاد وتعادل

الأنشطة. أما الأساس الذى ترتكز عليه هذه العلاقات فيتمثل فى العلاق بين ملكية وسائل الانتاج وبين الملكية الجماعية لأعضاء المجتمع الذين يكونون متساوين بالنظر إلى مواقعهم من وسائل الإنتاج وإلى المعاون المتـ لة التى تقوم فيما بينهم. فإذا كانت الملكية مثلا ملكية خاصة، فا مناص من نشوء علاقات السيطرة والتبعية بين الناس، فأولئك الذين يملكو وسائل الإنتاج يستغلون لأنفسهم اقتصاديا، أولئك الذين يملكون القليل م وسائل الانتاج أولا يملكون شيئا منها.

وعلى ذلك، ووفقا لأساس الملكية الجماعية والملكية الخاصة يظهـ الشكلين الرئيسيين الممكنين لعلاقات الإنتاج الموجودة فى التاريخ والاشترا والمساعدة التبادلة، أو السيطرة والخضوع،وأما الأشكال التى ظهرت فيها الملكية الجماعية فى التاريخ فهى: ملكية العشيرة والقبيلة، وملكية المزار الجماعية التعاونية ... الخ. أما الملكية الخاصة فقد ظهرت هى الأخرى تاريخيا من خلال ثلاثة أشكال أساسية هى: العبودية، الإقطاع والرأسمالية. وهذه الأشكال (تتطابق)مع الأنماط الثلاثة لإستغلال الإنسا للإنسان(٧١).

وبجانب الشكلين الأساسين لعلاقات الإنتاج الجماعية والخاصة تظهر علاقات إنتاج إنتقالية، كما يحدث عند انتقال المشاعية إلى العبودية. وكما فى حالة انتقال الرأسمالية الى الاشتراكية حيث تظهر رأسمالية الدولة(٧٢).

٤- أسلوب الإنتاج:

يقصد بأسلوب الإنتاج ارتباط القوى الإنتاجية بعلاقات الانتاج. فالأفراد خلال إنتاجهم لايؤثرون على الطبيعة فقط، وانما يؤثرون على

بعضهم البعض من خلال التعاون و تبادل ، أى أنهم يؤسسون علاقات فيما بينهم من خلال العمل ولذلك فان أسلوب الإنتاج يطلق على قوى الإنتاج و[illegible] معا[٧٣].

بعبارة أخرى،هو أسلوب تحدد الظروف التاريخية للمجتمع، للحصول على ضرورات الحياة كالمأكل والملبس والمسكن وأدوات العمل... إلخ، ويعد هذا الأسلوب الأساس المحدد للنسق الاجتماعى، فالمجتمع ومايسوده من أفكار وآراء سياسية، ونظم تعتمد جميعها على أسلوب الإنتاج، ولذلك فتغير هذا الأسلوب يصاحبه تغير فى النسق الإجتماعى. ويعنى كل أسلوب جديد فى الإنتاج، مستوى جديدا فى تاريخ تطور الإنسان[٧٤].

وهناك جانبان مترابطان لهذا الأسلوب هما: قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج. وتعد قوى الإنتاج، العامل المحدد والأكثر ثورية لهذا الأسلوب. فتطور الإنتاج الاجتماعى يبدأ من تغير القوى المنتجة، ويصاحبه تغير علاقات الإنتاج وبالتالى يعتمد تطور علاقات الإنتاج على قوى الإنتاج، فهذه العلاقات تعجل من تطور القوى المنتجة، وتصبح قوتها الدافعة نحو التطور عندما تكون متطابقة مع القوى المنتجة، ويحدث العكس عندما لاتكون متطابقة معها، فتفوق تطورها وينشأ الصراع الفعلى بين القوى المنتجة الجديدة وبين علاقات الإنتاج القديمة، ذلك الصراع الذى يفضى إلى القوة الاجتماعية داخل التكوينات القائمة على التناقض الطبقى[٧٥].

تلك هى الأفكار الأساسية فى المادية التاريخية أو التصور المادى للتاريخ، نستطيع أن نقرر بعد أن فرغنا من عرضها أن التصور المادى للمجتمع يتمثل فى النقاط الآتية وفقا لهذا التصور[٧٦]:

١- تحدد علاقات الانتاج فى مجتمع ما، كافة الظواهر الاجتماعية الأخرى أو البناء العلوى فيها (العادات - الأفكار السياسية والقانونية والقيمية ... الخ). وعلاقات الإنتاج هذه ليست منفصلة عن حالة القوى الإنتاجية، ولذلك فإن أسلوب الإنتاج الذى يشمل القوى والعلاقات هو البناء الأساسى الذى يحدد البناء الفوقى. أى أن علاقات الإنتاج هذه تحدد التقسيم الإجتماعى أو التدرج الإجتماعى أو التركيب الطبقى للمجتمع. وهذا البناء الطبقى يحدد بدوره الطابع الذى تتخذه النظم القانونية والسياسية.

٢-لابد أن يتبع علاقات الإنتاج تطور القوى الإنتاجية، والعلاقة بينهما قد تكون علاقة تطابق(العمل الفردى، والملكية الفردية أو العمل الجماعى والملكية الجماعية)، (وقد تكون علاقة تناقض "العمل الجماعى والملكية الفردية") إلا أن قوى الإنتاج أسرع فى تطوره من علاقات الإنتاج، فالأخيرة تتميز بالثبات، لكنها عرضة لتغيرات فجائية يتم بها تصفية شكل علاقات الإنتاج القائمة وإحلال أخرى محلها، وبذلك يتغير أسلوب الإنتاج (وهذا التغير لابد أن يصاحبه عمل ثورى من قبل الطبقات التى تكون علاقات الإنتاج فى غير صالحها).

٣- إن التطور الاجتماعى هو تطور أساليب الإنتاج التى تعاقبت على مر المجتمع الإنسانى .

٤- ليست هناك إذن قوى خارجية عن المجتمع كالعقل أو الفكرة المطلقة هى التى تؤدى إلى التغير، بل إن قوى التغير،كامنة فى المجتمع ذاته (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج).إن عوامل التغير ليست كامنة أيضا فى البيئة الجغرافية أو تزايد السكان أو التطور المزعوم للعقل أو الفكر،

فالأفكار مرتبطة بأوضاع الحياة المادية، ولذلك فإن الأفكار الثورية الداعية إلى التغيير لا تظهر ولا تنتشر إلا فى ظروف مواتية ونظام لم يعد يتمشى مع المرحلة الجديدة التى وصلت إليها الأوضاع المادية للمجتمع، كذلك فإن العباقرة والقادة والرجال العظام ليسوا هم الذين يصنعون التاريخ أو يغيرون المجتمع، وإنما الجماهير العاملة والمنتجة للسلع المادية هى المنوطة بهذا الدور(٧٧).

ولكن إذا نظرنا إلى المادية التاريخية باعتبارها أسلوب لدراسة المجتمع أو الحياة الاجتماعية، وتساءلنا عما يميزها عن غيرها من الدراسات فى المجتمع. فماذا تستطيع المادية التاريخية أن تقدمه لنا فيما نحن بصدد السؤال عنه؟

لكى تتم الإجابة عن هذا السؤال، لابد من وضع بعض النقاط فى الاعتبار(٧٨).

أولاً: العلاقات المتبادلة بين القوانين العامة للتطور الاجتماعى وبين القوانين النوعية للتكوينات الاجتماعية الاقتصادية.

ثانياً: العلاقات المتداخلة بين القوانين العامة للتطور الاجتماعى وبين القوانين التى تحكم تطور الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية، ويفهم من هذا أن قوانين المادية التاريخية تحوى قسمين من القوانين:

١- القوانين العامة التى تظهر خلال التكوينات الاجتماعية مثل:

- القانون الذى يحدد دور أسلوب الإنتاج فى التطور الاجتماعى.
- قانون اتساق علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج.
- قانون العلاقة بين الأساس والبناء الفوقى.

- القانون الذى يحدد العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى

٢- القوانين النوعية التى تتعلق بكل تكوين اجتماعى - اقتصادى على حدة كقانون الأساس الاقتصادى للقطاع، أو الرأسمالية، أو الاشتراكية ... الخ)

وعلى هذا فالقوانين العامة تعبر عن الارتباطات الضرورية بين الظاهرات الاجتماعية الأساسية فى كل التكوينات الاجتماعية والاقتصادية. وأما القوانين النوعية فتعبر عن العلاقات التى تميز كل تكوين على حدة. وبهذا فالمادية التاريخية تركز على جوهر المجتمع وتجمع بين العام والنوعى.

واذا عدنا الى السؤال المطروح ثانية، يمكن القول أن المادية التاريخية تركز على الطبيعة الجوهرية للمجتمع، فالقانون كما يقول "لينين" هو العلاقة بين الأساسيات وليس بين الجوانب أو النواتج العرضية". كما أن المادية التاريخية تركز على الطابع الكيفى " للحياة الانسانية، ومن ثم ترفض نسخ تصوراتها على منوال علم الحياة الذى يغفل الطبيعة النوعية للإنسان.

وجماع القول: أن كشف المادية التاريخية استطاع أن يسد ثغرتين أساسيتين ظلتا ملاحقتين للنظريات السوسيولوجية السابقة عليها. فقد كانت تلك النظريات مثالية حين حصرت نفسها فى دراسة الدوافع الإيديولوجية للنشاط الانسانى بجانب أنها لم تدرس المحرك الأساسى لهذه الدوافع، هذا من جانب، وانها اهتمت بدراسة دور الشخصيات الهامة فى التاريخ، بجانب أنها لم تدرس الأفعال الاجتماعية للجماهير من جانب آخر.

وأما بعض مايميز المادية التاريخية عما سبقها من محاولات نظرية فى مجال علم الاجتماع، فيمكن حصره على النحو الآتى:

١- النظرة الموضوعية الاجتماعية للمجتمع

٢- إبراز القيمة العلمية لعلم الاجتماع من خلال تحديد امكانات الوصول لقوانين تحكم التطور الاجتماعى، سواء كانت قوانين عامة أو نوعية خاصة بكل تكوين اجتماعى اقتصادى.

٣- إبراز قيمة الفعل الاجتماعى الإنسانى والإرادة الإنسانية.

٤- تقديم مفهومات علمية، وقضايا، وفروض قابلة للاختبار العلمى.

٥- ابراز ديناميات البناء الاجتماعى من خلال توضيح أهمية الصراع والتغير فى هذا البناء[٧٩].

ولقد قوبلت نظرية المادية والتاريخية بالمعارضة والرفض من جانب بعض العلماء، بحجة أن هذا التفسير للتاريخ يختزل مظاهر معينة من التاريخ الاجتماعى للإنسان فى مجموعة من صور النشاط الاقتصادى، والتى تؤكد سيادة العامل الاقتصادى، كما أن هذا التفسير المادى للتاريخ مثله مثل تفسير (نيتشه) لإرادة القوة، أو تفسير (فرويد) للغرائز، أوروح العالم عند (هيجل) فكلها تفسيرات لا علمية ينبغى رفضها[٨٠].

وأيا ما كان الأمر فيمكن القول أنه إذا كان محك أية نظرية هو التطبيق، فقد أثبتت الماركسية بصورة أكثر وضوحاً وجلاء من أية نظرية إجتماعية أخرى فى التاريخ الإنسانى الحديث، أنها وكما قرر (جان بول سارتر) فى كتابه (نقد العقل الجدلى) هى فلسفة القرن العشرين.

رابعا: الصراع الاجتماعي (الطبقي)

يكاد يجمع مؤرخو الماركسية وشراحها من أمثال (فلاديمير لينين) وغيرهم على أن كتابي (بؤس الفلسفة) (والبيان الشيوعي)، هما باكورة الماركسية الناضجة، ويكاد يجمع أيضا بعض المهتمين بدراسة الصراع الاجتماعي على أن هذين الكتابين يحويان بين أفكارهما الإطار الماركسي لدراسة الصراع الطبقي. فالصراع الطبقي لدى (ماركس) هو الشكل الأساسي لصراع الانسان ونضاله، كما أن الطبقة تحتل لديه مكانة خاصة. فهي ظاهرة أساسية، ومقوله سوسيولوجية ووحدة لوصف وتحليل علاقات الإنتاج التي تسود مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمع الإنساني وتغيره[٨١].

على أن (ماركس) لم يقدم إطلاقا نظرية منهجية متكاملة في الطبقات، وعلى الرغم من أنه يمكن القول بحق (كما لاحظ لينين) أن كل ماكتبه (ماركس) كان متصلا بموضوع الطبقات على نحو أو آخر.... والواقع أن (ماركس) قد تبنى فكرة معينة عن الطبقة كانت مستخدمة على نطاق واسع من قبل المؤرخين والمفكرين النظريين الاجتماعيين (بما فيهم الاشتراكيين الأوائل)، في الوقت الذي بدأ فيه دراساته السوسيولوجية، ثم وجه بعد ذلك مزيد عنايته لمحاولة موائمة فكرته هذه مع الاطار العام لنظريته في التغير الاجتماعي، واستخدامها في تحليل تطور نظام اجتماعي معين هو الرأسمالية الحديثة، وقد أشار هو نفسه إلي ذلك في إحدى خطاباته عندما كتب يقول ".... الواقع أنه ليس لي أي فضل في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع الحديث، ولا الصراع بينهما، فقبلي بكثير استطاع

بعض المؤرخون البورجوازيون وصف التطور التاريخي لهذا الصراع بين الطبقات، كما قام بعض الاقتصاديون البورجوازيون بتشريح الطبقات .ديا[٨٢].

وقد قال (لينين) "أن نظرية الصراع الطبقى لم يخلقها (ماركس) ولكن خلقها البورجوازيون قبل (ماركس)، وهي بوجه عام متقبلة من البورجوازيين". وأولئك الذين يدركون فقط الصراع الطبقى ليسوا بعد ماركسيون، وقد نجدهم مازالوا داخل حدود التفكير البورجوازى والسياسة البورجوازية ... والماركسى فقط هو الشخص الذى يسحب إدراك الصراع الطبقى ليشمل إدراك ديكتاتورية البروليتارية[٨٣].

وقد لخص (ماركس) فى "المخطوطات" فى الكلمات القليلة الآتية، أعظم إنجازاته العلمية التى قدمها فيما نحن بصدده على النحو الآتى:

"أن الجديد الذى أتيت به هو أنني أثبت:

١- أن وجود الطبقات يرتبط بمراحل معينة من مراحل التطور التاريخي للإنتاج.

٢- أن الصراع الطبقى سوف يؤدي حتما إلى قيام ديكتاتورية البروليتاريا.

٣- وأن هذه الديكتاتورية نفسها لن تكون سوى مرحلة انتقال تمهد للقضاء على جميع الطبقات وخلق مجتمع لا طبقى[٨٤].

وهذا التصريح يشير إلى اعتراف ماركس بأنه لم يكتشف وجود الطبقات لكنه شخص وصف حركتها، وحاول أن يقدم تنبؤا لهذه الحركة، ولكن المهم هنا هو توضيح مفهوم الطبقة نفسها والكيفية التى تنشأ بها،

وفيما يتعلق بهذا نجد أنه يحاول أن يسير بتصوره للطبقة مع ايقاع نظريته ومنهجه. فقد حدد الطبقة وفقا لمحددات موضوعية. فالانسان لديه يتميز عن الحيوان بالوعي... ويري ماركس أن هذا الوعي يبدأ بمجرد أن يبدأ هذا الإنسان في إنتاج وسائله للحياة، تلك الوسائل التي تحددها في بداية الأمر ظروف الطبيعة وامكاناتها، وعلى هذا فإنتاج الناس لهذه الوسائل يتم قبل أن يبدأون بطريق غير مباشر في إنتاج حياتهم المادية والعقلية وهذا يعني أن الإنتاج صورة من صور النشاط، وشكل من أشكال التعبير عن الحياة، وإذا كانت هذه الصورة وهذا الشكل يعتمد على ظروف الإنتاج المادي. فان هذه الظروف تتحد بمرحلة تاريخية، وبشكل ملكية وسائل الإنتاج سواء أكانت أرضاً أو رأسمالاً أو عملاً أو أجوراً، وهناك تتحدد الطبيعة عن طريق قوى الانتاج ودرجة تقسيم العمل حسبما تسمح المرحلة التاريخية[٨٥].

وعليه، فإن المحدد الأساسي أو المتغير الأساسي لنشوء الطبقة، هو الملكية. أما المتغير الوسيط بين المتغير الأساسي والمتغير التابع - الطبقة - فهو تقسيم العمل. بعبارة أخري فان النقطتين الموضوعيتين لتحديد نشأة الطبقة هما الملكية وتقسيم العمل ... وذهب (ماركس) إلى تأكيد ذلك بإشارته "... أنه كلما نما الإنتاج الرأسمالي، نما تقسيم العمل واتسع استخدام الآلات، وكلما اتسع تقسيم العمل واستخدام الآلات، اتسعت المنافسة بين العمال واتجهت أجورهم نحو الانكماش[٨٦].

ويجب ملاحظة أن إشارة (ماركس) هذه لا تعني أنهما المحددان (الملكية "الانتاج"، تقسيم العمل) الوحيدان بل هناك متغيرات أخري تسهم في تكوين الطبقة... ذلك أن الذي يحدد الطبقة موقعها من ملكية وسائل

الإنتاج، والذي يكون الطبقة، الأفراد الذين يدخلون فى علاقات مع طبقة أخرى، وغالباً مايكون هؤلاء الأفراد فى علاقة خصومة من خلال المنافسة، غير أنهم عن طريق المصالح المشتركة والوعى والصراع مع الطبقات الأخري يطورون طبقتهم، ويصبح لهذه الطبقة وجود مستقل أكبر من مجموع أفراده[٨٧].

ان تقسيم العمل لدى (ماركس) ليس فقط مجرد عائق يحول دون النمو الكامل للفرد، لكنه أيضا مصدر نشوء الطبقات الاجتماعية ذاتها، تلك الطبقات التى تفرض بطبيعتها قيوداً لا حدود لها على الحرية الإنسانية، وعلى ذلك فإنه يتحتم إلغاء تقسيم العمل.

ويبدو الجانب السوسيولوجي من تصور (ماركس) فى تأكيده لحقيقة أساسية هى أن التفاوت تجسد كلية فى أبعاد الطبقة الاجتماعية،حيث التفرقة بين ملاك وسائل الإنتاج وغير الملاك، أو تقسيم العمل فى المجتمع ككل، وعلي الأخص التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري[٨٨].

والناس بالتأكيد ليسوا متساوين فيما تزدوهم به الطبيعة، ولكن هذه الهبات لا تلعب دورا حاسما فى التكوين الطبقي، والمكان الذى تشغله كل طبقة، وكل من أعضائها فى الإنتاج الاجتماعي ...، لا تحدده القدرة العقلية، ولكن تحدده علاقات الإنتاج الاجتماعي التى تكون مستقلة عن إرداة وعى الناس. والفرق فى الاستعدادات الطبيعية للناس كما قال (ماركس) ليس سببا بقدر ما هو نتيجة لتقسيم العمل وهو إلى حد كبير نتاج تطور تاريخي طويل[٨٩].

لذلك نجد أن السمات المميزة لنظرية ماركس فى فهم الطبقات

حالة الطبقة المغبونة أي الغالبية العظمى، فكل تحرر جديد لإحدى الطبقات يعني دائما غبناً جديدا لطبقة أخري[٩٥].

ان المنهج المبسط لتناول مشكلة الطبقات غريب على الماركسية. فأعمال (ماركس) و(انجلز) تقدم تحليلا للبناء الاجتماعي بأثره للبلاد الرأسمالية الكبيرة في القرن التاسع عشر، وطبقاتها الحاكمة، ومجموعاتها الوسيطة، وخاصة الطبقة العاملة فيها.

وقدم (لينين) تحليلا مماثلا لعصر الرأسمالية.

والماركسيون لم يتوقفوا عند تحليل دور الوعي الطبقي، والوعي الذاتي فهم لا يحكمون على الطبقة بإيديولوجيتها، أو بما تعتقده الطبقة عن نفسها. كما أن الماركسيون يدركون أن الإنحرافات الفردية ممكنة ، وأن شعور وإرادات الأفراد في طبقة ما قد لا تتطابق مع الموقف الموضوعي لتلك الطبقة أو مع أفكارها الاجتماعية وتطلعاتها الكلية. ولكن الأساس الاقتصادي في التحليل النهائي يلعب دورا حاسما ومحددا[٩٦].

وفي المجتمع الرأسمالي يؤدي الصراع الطبقي بالضرورة إلى ديكتاتورية البروليتاريا التي هدفها إلغاء الطبقات وبناء المجتمع اللاطبقي[٩٧].إن ماركس ينظر إلى المجتمع اللاطبقي بوصفه شكلا من أشكال المجتمعات يمكن تصوره وتحقيقه عند لحظة معينة.إن المجتمع البرجوازي العصري الذي قام على أنقاض المجتمع الاقطاعي لم يلغ التناقضات الطبقية التناحرية، كل ما فعله هو إحلال طبقات جديدة، وشروط اضطهاد جديدة، وأشكال صراعات جديدة محل الأشكال القديمة[٩٨].

وقد تزول الطبقة بفعل القانون، ولكن الوجدان الطبقي أو الوعى الطبقي يظل باقيا، وعلى هذا الأساس تتميز الطبقات بوجود الوعى الذى يبرر معالمها ويضفي عليها وجودها. أي أن وعى الطبقة هو روح الطبقة. إن أيديولوجية الطبقة هي انعكاس صريح للصراع السياسى والاقتصادى والاجتماعي الذي يتحكم بالضرورة فى الفكر الطبقي، ويتركز فى تلك المواقف والارتباطات العامة التي تتعلق بصراع الجماعات والطبقات والتاريخ.

ومن المؤكد أن التحليل الماركسي للطبقات، والوعى الطبقي والصراع الطبقى، وتأكيدة على فكرة المجتمع اللاطبقى، هو الذي أدى إلى ظهور نظريات مقابلة تحاول أن تتصدى للماركسية بوصفها نظرية نقدية عن المجتمع الطبقي ورافضة فى ذات الوقت للواقع القائم، وقد تشكلت هذه النظريات من خلال مواجهة نقدية للماركسية لا تعرف كلل ولا هوادة.

وبوسعنا أن نجد فى نظريات الصفوة التى صاغها (باريتو) و(موسكا) و(ميشيلز) وغيرهم خير دليل على ذلك الحوار الذى عقد مع الماركسية.وتستند محاولات هؤلاء العلماء فى دحض نظرية (ماركس) فى الطبقات على نقطتين أساسيتين:

الأول: اثبات أن التصور الماركسى للطبقة الحاكمة خاطىء من أساسه.

الثانى: البرهنة على وجودو المجتمع اللاطبقى أمر مستحيل، طالما أن

هناك فى كل مجتمع قلة حاكمة[٩٩].

علينا الآن بعد هذا العرض للتصور الماركسي للصراع الطبقي أن نلقي الضوء فى إيجاز على أهم أبعاد تصور هذا الصراع لدى (ماركس)[١٠٠].

١- يعد الصراع بعدا أساسيا من أبعاد المجتمع الانساني .. فتاريخ الانسان سجل لصراعه، باستثناء الحالات التى تكون فيها الملكية جماعية سواء أكان ذلك فى الأشكال الأولية للملكية كالملكية المشاعة الريفية، أو فى الأشكال التى سيختفي فيها الصراع الطبقي كالتكوين الشيوعى حيث لا تكون فيه طبقات أو دولة.

٢- يحدث الصراع على مستوين: داخل الطبقة، وبين الطبقات، ومن ثم يعد هذين المستويين محورين لوصف هذه الظاهرة[١٠١].

٣- تعد الطبقة مفهوماً محوريا فى دراسة الصراع الطبقى، فهي وحدة للوصف والتحليل، لأن الشكل الأساسى للصراع الاجتماعي هو الصراع الطبقى.

٤- تتحدد الطبقات عن طريق المواضع التي تحتلها كل جماعة من ملكية قوي الانتاج ووسائله، ويسهم فى تكوين وعيها الطبقى الذى يعتمد على الوجود، والصراع الذى يسهم فى نضوج المصالح وبلورتها.

٥- يفسر الصراع تفسيرا بدائيا، فهو يرتبط بقطاعى البناء: الأساس والبناء الفوقى، فالأول يحدد مصدر علاقات الإنتاج، والثاني تكسبه

طابعاً سياسياً فهو بالضرورة اجتماعياً.

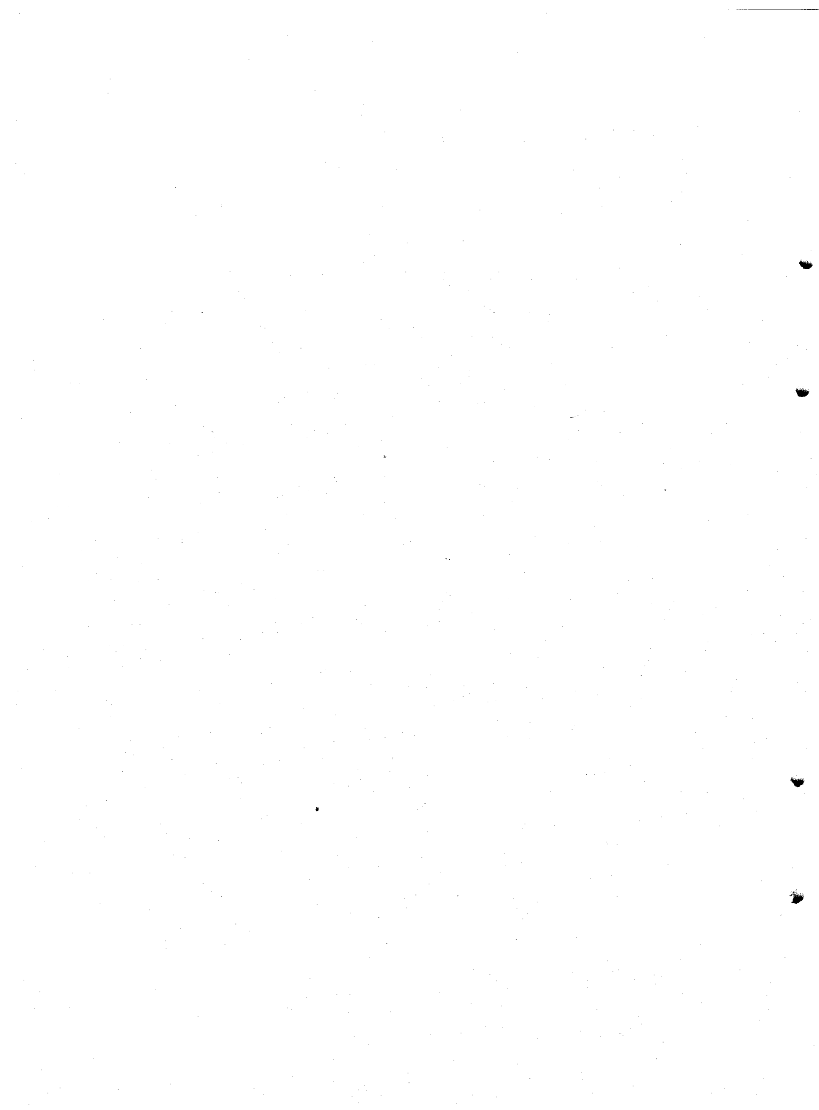
٦- تنحصر أهم مظاهر وجود الصراع أو الموشرات التي تشير إليه فى تناقض المصالح بين أطراف الصراع، ووعي كل طرف بمصالحه ومصالح الطرف الآخر.

٧- يشير مفهوم الصراع إلى وجود نضال بين طرفين على الأقل أو طبقتين لكل منهما مصالح تسعي إلى تحقيقها، وهذا التحقيق يفسر بمصالح الطرف الآخر، فمصالح العمال فى مزيد من الأجر، انما يعنى خسارة أصحاب رؤوس الأموال من الربح.

٨- نظراً لأن الأساس يؤثر فى البناء الفوقى فمن يملك قوي لإنتاج بنصيب أكبر، تتاح له فرص ووسائل أكبر وأكثر فاعلية فى صراعه مع غيره.

٩- هناك تساند متبادل بين الوعى الاجتماعي والصراع. فالأول يبلور الثاني الذى يساعد بدوره على انضاج الوعى.

١٠- تتركز الوظيفة الأساسية للصراع فى تغيير المجتمع، وإحلال تكوين اجتماعى - اقتصادى محل آخر. فالصراع فى جوهره نتيجة للتراكم الكمي للتناقضات الاجتماعية داخل البناء الاجتماعي. فماركس يقول: "إنه الجانب السىء" الذى ينتج الحركة التى تصنع التاريخ بإثارة الصراع"(١٠٢).



(٣) المشكلات الاجتماعية للحياة اليومية وللخدمات العامة:

- تغير بناء الأسرة ووظائفها.
- أثر اشتغال النساء على مراكزهن فى المجتمع والأسرة.
- الأسس الأدبية للحياة اليومية ولحياة الأسرة.
- التغيرات الاجتماعية والثقافية لدى النساء.
- وقت العمل والوقت الحر ووقت الترفيه.
- طرق الحياة والتحضر.
- طرق غرس القيم الاجتماعية فى نفوس الأفراد.
- تطور الخدمات العامة لتلافى أهداف الوقت خارج ساعات العمل.
- تخطيط المدن والقرى لتتلائم مع الحياة اليوميه فى المجتمع الاشتراكى.
- الطرق التى تجعل الثقافة والعلم يلعبان الدور البارز فى حياة الانسان.
- طرق تخصيص الوقت.

(٤) دراسة مشكلات التوجيه الاجتماعى:

- دراسة فاعلية النصوص القانونية فى التوجيه الاجتماعى. ويهتم بهذه الدراسة معهد الدولة والقانون.

(٥) دراسة للمشكلات الاجتماعية المصاحبة لمحو الفروق بين المدينة والقرية:

- وتهدف هذه البحوث إلى دراسة التنظيم الأمثل للنتائج الزراعية.

- تطوير حياة الفلاحين ليقتربوا من حياه أقرانهم من أهل الحضر.

- الأسس الإجتماعية للسكان ودراسة الهجرة من الريف إلى المدينة.

(٦) المشكلات الإجتماعية المتعلقة بالحياة الذهنية والثقافية:

- بحوث متعلقة بخلق الشخصية الإيجابية اجتماعيا والمبدعة ثقافياً.

- دراسة الفاعلية لأساليب ووسائل العمل الإيديولوجى.

- الجوانب الاجتماعية - النفسية لتطوير وسائل الإعلام المختلفة.

- دراسة العلاقات بين التعلم والأخلاق والتطور الجمالى واللياقة البدنية فى تشكيل الإنسان الجديد.

(٧) المشكلات الاجتماعية، والإجتماعية النفسية للأفراد:

- دراسة الفروق الفردية بين الأفراد وتستخدم نتائجها فى التخطيط الاجتماعي وكذلك فى أفضل الاستخدام للموارد البشرية فى فروع الإنتاج.

(٨) مناهج البحث: أساليب وأدوات البحث:

إن البحوث الاجتماعية الميدانية وتقوم على أساس استخدام مناهج وأدوات بحث تصلح لجمع البيانات الأساسية عن مختلف دروب النشاط الإنساني فى العمل والحياة السياسية والحياة الأسرية....الخ . وتستخدم لذلك:

- تحليل البيانات الإحصائية من واقع السجلات الرسمية.

- إجراء المسوح الميدانية.

- استخدام الملاحظة.

- إجراء المقابلات المختلفة.

- القيام بدراسات حالات فردية.

وهذا التنوع فى الأدوات تقتضى بحث تكييفها على ضوء أسس منهجيه علمية لكى تتناسب مع كل مشكلة.

وتبقى الإشارة أخيرا إلى التركيز الشديد على دراسة الموضوعات الآتية:

- أساليب التحليل الكمي للظواهر الاجتماعية.

- تنميط الظواهر الاجتماعية على الآلات الحاسبة الالكترونية.

- إقامة أنماط رياضية تمثل سلوك الظواهر الاجتماعية.

- تنمية مناهج واكتساب أدوات بحثية ذات طابع سيبرنيطيقى ورياضى لمشكلة التوجيه الأمثل للعمليات الاجتماعية.

- إنشاء أسس علمية لنظام آلى يعتمد على الآلات الحاسبة لجمع ومعالجة البيانات الاجتماعية.

- اهتمام خاص ومركز بتنمية الأساليب الإحصائية والرياضية التى يمكن بموجبها الارتقاء بنوعية النتائج الميدانية ورفع معدلات الثقة فيها.

سادساً: الملامح السوسيولوجية فى فكر ماركس

لقد حظى الفكر الماركسى بتفسيرات متعددة كل منها يحاول أن يربطه بفرع أو بآخر من فروع العلوم الاجتماعية المحددة، فهناك من يذهب إلى أن هذا الفكر إنما يشكل فلسفة تاريخ أو علم اقتصاد أو علم سي' : أو غير ذلك. إنه ليس بمنظومة مقفلة، ولا مذهبا مغلقا، إنه فكر متطور ومتكامل، ومتسع. فبتأكيده على الصفة الطبيعية للتطور التاريخي، أظهر التحول المنشود نحو نظام من الحياة الاشتراكيه، بصفته ضرورة مشددة آمرة من ضرورات التاريخ، بل أن الفكر الماركسى مازال يحتفظ بهذا اليقين حتى بعد اخفاقات كبيرة(١٠٤).

لقد أدرك ماركس وجهة النظر التى تربط الفكر بالعمل، تصل الانسان بالواقع، توحد بين العقل والإرادة، فلم تعد القيمة للقابع فى صومعته "يتأمل"، بل عادت القيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ، فتقل بؤرة النظر من "المعرفة العلمية" وتحليلها إلى "المجتمع البشرى"، فواجه المجتمع بفلسفة علمية، تلك التى عرفناها خلال هذا الفصل بالفسلفة الماركسية ... وهى نظرة فلسفية متعددة الجوانب تتكامل كلها فى نسق فكرى واحد، ومن أهم هذه الجوانب ما سبق أن تعرضنا له فى فكرة المادية التاريخية "، التى لمسناها ببساطه فى حاجة الإنسان أولا إلى غذاء وكساء ومأوي ... الخ" قبل حاجته إلى المشاركة فى الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن ...

ومن هنا كان النظام الذى يسود إحدى الجماعات فى طريقة انتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ذا تأثير

حاسم محتوم فى تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية و الثقافية، بمعنى أنه اذا أردنا أن نلتمس الدافع الأساسى إلى تحول المجتمع وتطوره، فلا نلتمسه فيما قد تجمع لديه من معرفة، بل نلتمسه فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير فى طرق إنتاج السلع وتوزيعها. فإذا كان المجتمع - كائنة ما كانت صورته - هو كيان عضوى متكامل الأجزاء فى بناء واحد، فإن الرباط الذى يخلع عليه وحدته هو تلك المعروف باسم "النظام الاقتصادى".

ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره الرئيسية التى تسيره، فان تلك الأفكار هي دائما أفكار الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها. وإذن فمحال على التاريخ أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول فى تلك الطرق، وحدث بالتالى تحول فى الأفكار التى توحى بها الأوضاع الجديدة.

فأمر التاريخ فى سيره وفى تطوره، مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية، وهذه بدورها مرهونة فى تغيرها، بتغير العلاقات الاقتصادية فى إنتاج السلع واستهلاكها، ومن ثم جاءت عبارته "المادية التاريخية" اسما لمذهبه التى تشير اليه ... أما عن تسميته "بالمادية الجدلية" - فهى كما سبق أن عرضناها - تجىء من النظر - لا إلى الجانب التاريخى - بل الى الجانب الوجودى "الإنطولوجى" من حقيقة العالم. فحقيقة العالم "مادة" لا "روح"، فالمادة هى الأصل وما عداها يشتق منها، لكنها ليست هى المادة الجامدة، ذات الخصائص السكونية السلبية، بل هى المادة التى ما تنفك دائبة التغير مرحلة فى أثر مرحلة، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة "مجدول" بعضها فى بعض فى تيار واحد متصل، ولذلك كانت حقيقة العالم"مادية"

و"جدلية" ... فهي وان كانت "مادية" فى طبيعتها إلا أنها "جدلية" فى تشابك خيوطها وعناصرها..... .لنا الآن أن نتسائل: هل يجرى هذا التحول ذو الخطوات "المجدول" بعضها فى بعض، وفى قوانين؟ وماذا تكون؟

يقول أصحاب هذا المذهب أن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة فى تطورها الجدلى:

أولهما: قانون تحول الكم إلى كيف.

ثانيهما: قانون صراع الأضداد ووحدتها.

وثالثهما: قانون نفى النفى.

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التى عنها نشأت....

أما قانون صراع الأضداد ووحدتها فمؤداه أن كل شىء مركب فى حقيقته من عناصر يضاد بعضها بعضا، ومن ثم فهو دائما فى حالة من التوتر تميل به نحو التفسير والتحول.

ويأتي قانون نفى النفي الذى يقضى بأن ينتهي النقيضان المتصارعان إلى وحدة يذوب فيها التناقض، ويزاول التناقض يصبح الوليد الجديد "أعلي" درجة من سابقيه، لأن فيه ما كان فيهما، ثم أضاف إليه تآلفا بعد تعارض...

وليست مراحل السير الجدلى هذه مقصورة على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها - كما هى الحال عند هيجل - بحيث يكون الانتقال

من "فكرة" إلى "فكرة" بل هى مراحل فى سير الواقع المادى، كما نستطيع أن نستدله من شواهد التاريخ وتطور الجماعات[١٠٥].

وعلى منظور آخر يمكن القول أن الماركسية بصفة خاصة هى الخطوة الحاسمة فى التغير نحو النسبية. فقد أعلن (كارل ماركس) نفسه، عندما أخذ فى مراجعة (نقد فلسفة القانون لهيجل) إنكاره "بأن العلاقات القانونية والأشكال السياسية لا يمكن إدراكها بذاتها، ولا يمكن أن تفسر بالتقدم العام المزعوم للعقل البشرى". وفى هذه النقطة يبدو لماركس قصور (فويرباخ) و(هيجل)، فكما أن جدل هيجل كان لابد له على حد عبارته الشهيرة، أن يعاد النظر فيه ليقف على قدميه "فإن النزعة الإنسانية عند (فويرباخ) لا تنبعث فيها الحياة إلا إذا استعانت بالتاريخ .ويعترض (ماركس) قائلا: أن الكائن البشرى ليس تجريدا مرتبطا بالفرد المنعزل بل هو فى حقيقته عبارة عن مجموع العلاقات الإنسانية، الاجتماعية[١٠٦].

ويوجه (ماركس) هذا النقد ذاته الى (برودون) فى مؤلفه "بؤس الفسلفة" إذ يقول (أن الأفكار والمقولات الإنسانية ليست خالدة وكذلك العلاقات التى يعبر عنها ليست خالدة، وهى عبارة عن نتاج انتقالى)[١٠٧].

ونجد هذه النظرة النسبية موضحه بجلاء فى كتاب "الرد عى (دوهرنج) الذى ألفه (انجلز) وذلك عندما يوضح (انجلز) بأنه لا يوجد فى أى علم حقائق لا نقص فيها، وينطبق ذلك على العلوم التى تبحث فى ظروف الوجود البشرى، والحالات الاجتماعية والأشكال القانونية والسياسية أكثر مما ينطبق على غيرها من العلوم. ويوضح (انجلز) الفكرة نفسها فى

كتابه (فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانيه) عندما يؤكد أن المنهج الجدلي قد قضى على فكرة المطلق "وبين أن في كل شيء" صفة الانتقال، بحيث لم يعد هذا المنهج يعترف إلا "بعملية" الصيرورة والفناء التي لا تنقطع، والصعود الذي لا نهاية له(١٠٨).

ولقد كان (لكارل ماركس) شهرة واسعة كقائد أصيل في ثورة الحركة، العمالية التي انقسمت الآن إلي فرعين هما الاشتراكية والشيوعية.وبينما كان القدر الأكبر من كتاباته يحوم حول اشاعة هذه الحركة فبعض كتاباته تعتبر سوسيولوجية من وجهة النظر الاجتماعية الحديثة(١٠٩).إن فلسفة (ماركس) تعتبر الأشكال المادية أساسا لعلم الاجتماع، وعلى حسب ما قال هو نفسه، فان الحادثة توجد حينما تكون فوق الظاهرة بطريقة شعورية لتبين ظهور الحركة في الفعل".

إن المهمة التي على علم الاجتماع أن يضطلع بها في رأي (ماركس)، تتمثل في رسالة قوامها اثبات الطابع الإنساني والاجتماعي للمجتمع. إن ماركس يعتبر علم الاجتماع حلقة الاتصال بين العلوم الطبيعية والعلوم المهتمة بدراسة الإنسان، ومن ثم بتفحص كتاباته بجدة، نجدها قد تعرضت للعديد من الموضوعات والقضايا التي على علم الاجتماع ان يتطرق لها بالبحث والتفسير والدراسة.فماركس قد اهتم بدراسة التغير، الاجتماعي والعمليات الدينامية التي يحتويها ذلك التغير، وقد اهتم في كتابه " الإيديولوجية الألمانية" بتفسير الظاهرة الاجتماعية ودينامية التغير، كما درس النظام العائلي وتطوره في كتاب (العائلة المقدسة، وأيضا تناول الطبقات الإجتماعية والبناء الاجتماعي بنوعيه: البناء أو الأساس الأسفل،

والبنا ، أو الأساس الأعلي وهى نقاط قد ألمحنا اليها فى موضع سابق من هذا الفصل.

و(ماركس) قد اهتم بفلسفة التاريخ، وإن كان هذا الاهتمام يدل على شيء، فإنما يؤكد أهمية الدراسات التاريخية فى علم الاجتماع بوجه خاص، وما تضيفه إلى تراث ذلك العلم الاجتماعى من تطور نظرى ومنهجى.

ولقد رأى (ماركس) ضرورة اعادة كتابة التاريخ من جديد بحيث لا تغفل دور الطبيعة ولا تراه كتاريخ أفراد أو من صنع الدول أو الديانات والصراعات النظرية.... ويشير (انجلز) أن تصورنا للتاريخ هو قبل كل شيء توجيه للدراسة، وينبغى أن تعاد دراسة التاريخ كله، ويجب أن يخضع لبحث تفصيلى.

إن علم الاجتماع عند (ماركس) أكد الصفات النوعية للظاهرة الاجتماعية بقوله: "ليس شعور الانسان هو الذى يحدد وجوده، ولكن على العكس إن وجوده الاجتماعى هو الذى يحدد شعوره". وقد أوضح فى كتابه "رأس المال" أن الإنتاج والتبادل والسلع هى فى أساسها أشياء اجتماعية. ومن الحقائق التى يراها (ماركس)هى صفة الإلزام، فقد اشار إلى أن الناس أثناء عملية إنتاجهم الاجتماعى يدخلون فى علاقات محددوة، وهذه العلاقات يدخلونها ضد رغبتهم، ولكنهم مضطرون إلى الدخول فيها. وليس معنى ذلك ان (ماركس) ينكر الإنتاج الروحي والقوى الروحية تماماً، بل إن الإنتاج المادى والروحى يتداخلان فى النشاط الاجتماعى الكلى" إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعى، إنما هو فى المقام الأول متضمن مباشر فى النشاط المادى وفى التعامل المادى بين الأفراد.

ولقد خلص (ماركس) إلي نتيجة مؤداها بطلان كل تصور للمجتمع

خارج أعضائه، على أنه ذات خارجه أو موضوع خارجي. ان (ماركس) الشاب يبلغ إلى اجتلاء العلاقة بين الفرد والمجتمع، أوضحه فى كتابه (العائلة المقدسة) "انه اذا كانت الظروف هى التى تشكل الفرد، فإنه ينبغى تشكيل الظروف إنسانيا، وإذا كان الفرد بطبيعته اجتماعيا، فانه لا يطور طبيعته الحقة إلا فى المجتمع، وعندئذ فان قوة طبيعة الفرد ينبغي قياسها لا بالرجوع إلى قوته الخاصة وإنما بالرجوع إلى قوة المجتمع(١١٠).

لقد أدي إصرار الماركسية على أولوية العوامل الاقتصادية فى تحديد السلوك البشرى إلى دراسة مركزة للتاريخ الاقتصادى، وهى دراسة رغم أنها لم تكن مهملة كل الإهمال، لم تكن تحظى بمركزها المرموق فى الوقت الحاضر، إلى أن ظهرت الماركسية، فكان فى ظهورها حافزاً للدراسة الأكاديمية التاريخية البحتة، فى هذا الميدان، وهذا يماثل إلى حد كبير ما فعلته المبادىء الهيجلية فى جيل سابق، من حيث إثارة الدراسات التاريخية بوجه عام.

ولم تصبح دراسة المشكلات التاريخية على أساس اجتماعي - التى بحثها (كونت) ومن بعده (سبنسر) - دراسة دقيقة متماسكة، حتى ألقي الهجوم الماركسى بنتائجها فى أتون المعركة، جاعلا منها قضايا ملتهبة، ومن ثم جعل البحث عن الأدلة أكثر غيرة والاهتمام بالمنهج أشد تركيزا(١١١).

أما نظرية (ماركس) فى البناء الاجتماعي نوعيه فتتلخص فى أن هناك نوعين من البناء: البناء الأسفل وهو يتكون من العوامل الاقتصادية والمادية، ثم البناء الأعلى وهو الأفكار والمبادىء، وأن أي تغير فى البناء الأسفل يتبعه تغير فى البناء الأعلى، ولكنه يضيف إلى ذلك فكرة هامة

وهي أن ثمة تفاعلا أو تأثيرا متبادلا بين كلا البنائين العلوى والسفلى.

إلا أن هناك تفاعل وتساند متبادل بين كل من العوامل الفكرية والاقتصادية المادية فى المجتمع، وكل مافى الأمر أنه حذر فقط من الاستغراق فى العوامل الفكرية أي دراستها فى ذاتها، وتلك فكرة من الأفكار الأساسية التي استند عليها بعض علماء الاجتماع الألمان وخاصة فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة(١١٢).

لقد تعرض (ماركس) الى مايسميه الآن (تالكوت بارسونز) النظرية الطوعية أو الاختيارية للفعل الاجتماعى، حين يقرر أن الثورة مع أنه لا مفر منها إلا أنها تحدث فقط حين يدفع الناس إلى القيام بها (حينما يصبحون واعين طبقيا). هذا وقد أضاف (ماركس) فكرة جديدة، ذلك أننا نجد مثلا أن (كونت) وبعض من المفكرين مع تسليمهم بأن الطبيعة الإنسانية والمجتمعات الإنسانية تتطور، لا يعتقدون أن هذه الطبيعة تتغير فى الأسس الرئيسية التى يقوم عليها بناؤها، ولكن ماركس يرفض هذه الفكرة، فالتطور الاجتماعى يقوم على أساس تاريخي شبه ميكانيكى نجد الإنسان فيه وإن كان يلعب الدور الأول، إلا أنه يصل الى التقدم وتحسين أحواله عن طريق الجهودالتى يبذلها باستمرار على مراحل التاريخ المختلفة.

بالإضافة الى ذلك فان (ماركس) و(انجلز) من خلال تحليلهما للصراع الطبقى تعرضا للعمليات الاجتماعية الأساسية من منافسة وصراع وتعاون، للصراع بين العمال وأصحاب رأس المال، والتعاون فيما بين العمال المستند على الشعور الطبقى والإيمان العميق بالمصالح المشتركة والأهداف الواحدة للوقوف فى وجه الرأسمالية(١١٣).

إن أحداً لا يستطيع أن ينكر اسهام الفكر الماركسي فى فهم وتفسير

ظاهرة الطبقات والصراع الطبقى والمستويات المختلفة التى فهم فى ضوءها هذه الظاهرة، فما زالت هذه الاسهامات قادرة على توجيه البحوث الاجتماعية فى هذه المجالات.

وهناك الكثير الذى يمكن أن يقدمه الفكر الماركسى لعلم الاجتماع السياسى وبخاصة نظرية الدولة. وإن كان تحليله للبيروقراطية يكشف عن أن (ماركس) لم يكن مهتما بالدولة فى المجتمع، وذلك هولب ما يعرف بعلم الاجتماع السياسى أو الفعل السياسى.

ومن وجهة النظر الجمالية تفتح الماركسية للإبداع الجمالى آفاقا لا يحدها حد، عندما تُعرف الفن بأنه ليس نمطا للمعرفة فحسب، بل أيضا وفى المقام الأول نمط للفعل والعمل، وعندما تنفى أن تكون الواقعية نسخة طبق الأصل من مظاهر الواقع، لتجعل منها فهما للقوانين العميقة لتطور الواقع، ومساهمة فى خلق واقع دائم الصيرورة، وخلق إنسان هو فى سبيله إلى أن يصنع نفسه بنفسه.

ومن وجهة النظر الأخلاقية تعارض الماركسية أخلاق الوحي أو أخلاق التقاليد المستنده إلى وصايا خالدة وإلى مثل أعلى ثابت، وسفسطائيات المذهب الفردى، والحريات ... الخ، بتصور تاريخى عن الإنسان الذى ينشىء ويدمر ويدمج ويتجاوز معايير علمه ولا يحدد نفسه إلا بحركة هذا الخلق المتواصل(١١٤).

ومع أن (ماركس) لم يذكر على الاطلاق مصطلح "علم الاجتماع" إلا أنه عالج ميدانه الحقيقى وقضاياه الاساسية والتى يمكن أن نضعها فى الأسئلة التالية:

١- ما المجتمع؟

٢- ما الثقافة (الإيديولوجية أو البناء الفوقى)؟

٣- ما عوامل التغير الاجتماعى؟

٤- ما طبيعة المنهج الملائم للدراسة[١١٥].

ومن ناحية أخري فان الصياغة النظرية للأفكار الماركسية قد تسمح لنا أن نسجل أربع صيغ ماركسية بالنسبة للمستقبل:

١- الماركسية بصفتها اطار للفكر العلمى، والتي تعتبر المفهوم الماركسى بمثابة تطبيق للمادية الجدلية (الديالكتيكية) على التاريخ.

٢- الماركسية بصفتها "فلسفة للإنسان" مع مفهومها الأساسى القائم على فكرة "الاستلاب".

٣- الماركسية بصفتها بنيانا من المدركات المنظمة بصورة مترامية، وهى تتميز بحدة القضايا المطروحة وجدة شبكة مدركاتها، ويتعلق الأمر هنا بمحاولة تطبيق الطريقة البنائية على النظرية الماركسية.

٤- تفسير الماركسية على أنها منهاجية(ميثودولوجيا)علمية للتفكير التاريخى والعمل والنضال والنشاط سياسيا.[١١٦].

أما عن المناهج التى قد استخدمها (ماركس) فى فكره الاجتماعى فيمكن القول بأن الواقع العلمى يثير الى أن المناهج التى يستخدمها علم الاجتماع الوضعى اليوم قد طبقها (ماركس) و(انجلز) بالقدر الذى كانت تسمح به المعطيات والقضايا النظرية والمنطقية التى أمكن لهما أن يحصلا عليها فى عصرهما.

إن المناهج والأدوات البحثية التى استخدمها (ماركس) فى دراساته أول ما يبرز فيها الاهتمام بالتاريخ وفلسفته وضرورة اعادة كتابته اجتماعيا. إن الدراسات التاريخية فى علم الاجتماع تمثل دفعة قوية نحو المزيد من التكامل المنهجى والنظريات الذى يضفى على ذلك العلم المزيد من الملامح التى تؤكد أهميتة وقدرتة على الوصول إلى تعميمات وقوانين علمية. هذا بالإضافة إلى أن علم الاجتماع الماركسى لم ينكر دور الفلسفة فى تعميق وأصالة الفكر الاجتماعى بتوجيهه نحو الجذور الثابتة الراسخة، ومن ثم قام ذلك العلم لديه، على أصول فلسفية، ففى كتاب (رأس المال) نجد المنهج التاريخى المقارن، وليس ذلك المنهج فحسب، بل أنه قد استخدم أيضاً المنهج الإحصائى استخداماً واسعاً، فقد لجأ زميل الكفاح (انجلز) إلى استخدام المنهج الاثنوجرافى فى دراسة عن أصل الأسرة والملكية الخاصة وملكية الدولة(١١٧).

أن التأثير الذى مازال يحتفظ به ماركس حتي أيامنا، يتجاوز حدود الماركسية، ويمكن التأكيد أن العلوم الاجتماعية العصرية: علم الاجتماع (السوسيولوجيا) والإقتصاد السياسى والتاريخ ... قد استوعبت وتمثلت الأساسى والجوهرى من الأفكار التى طورها (ماركس)- كما يقول (رايت ميلز) - وأنه لا يمكن تصور قيام هذة العلوم اليوم بدون الفكر الماركسى، وما يمكن أن يثور بصدده من خلافات فى الرأى.(١١٨)

ويؤكد محمود عودة فى قراءته (علم الاجتماع عند ك. ماركس)(١١٩)، لمؤلفه (هنرى لوفيفر)، مع مؤلف هذا الكتاب انه لن يتصور (ماركس) بوصفه عالم اجتماع أو يحاول أن يصنع منه مثل هذا

العالم، بل هو يحذر من مثل هذا الفهم لمهمتة فى هذا العمل، ذلك أن تصوير (ماركس) بوصفه عالم اجتماع تصوير قاصر وخاطىء، شأنه فى ذلك شأن تصوره عالم سياسة أو اقتصاد أو فليسوف تاريخ.

إن (ماركس) ليس عالم إجتماعى، ولكن ثمة علم اجتماع فى الفكر الماركسى. وحتى يفسر هذه القضية التى قد تبدو متناقصة فإنه يعرض لنا مجموعتين من التصورات والمناقشات على النحو التالى:

أولا: يؤكد (ماركس) وحدة المعرفة والواقع، ووحدة الانسان والطبيعة، ووحدة العلوم الاجتماعية والفيزيائية. لقد كشف الطابع الشمولى فى عملية التشكل والتكوين، وفى مرحلة تطويرها الراهن، شمولية تتضمن مستويات وجوانب، يكمل كل منها الآخر، وهى لابد متمايزة وذات طابع تناقضى. ولذلك فنظريته ليست تاريخا، وليست علم إجتماع أو اقتصاد أو علم نفس... ولكنها تستوعب هذه الاتجاهات والمداخل، وتلك الجوانب والمستويات التى تشكل الكل فى وحدة جدلية.

وهنا بالذات تكمن أصالة الفكر الماركسى وجدتة، وأهميتة اللامتناهية. ولقد ظهر منذ نهاية القرن التاسع عشر، اتجاه لتصور كتابات (كارل ماركس) وبخاصة مؤلفه رأس المال فى ضوء العلوم الفردية المتفرقة والمحدودة، ولقد مال هذا الاتجاه إلى اختزال هذا المؤلف العظيم إلى مجرد كونه مؤلفاً فى التاريخ أو الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع أو حتى الفلسفة . والواقع أن الفكر الماركسى على درجة من الاتساع فى مجاله، والشمول فى نطاقه، بحيث لايتناسب وتلك المقولات الحديثة المحدودة المجال، الضيقة النطاق كالاقتصاد السياسى أو التاريخ أو علم

الاجتماع.ومن الخطأ أيضاً أن نشير إلى هذا الفكر بوصفه فكراً تكاملياً، وذلك المفهوم الحديث الذى طور لعلاج المساوئ الناشئة عن التخصص وتقسيم العمل الحديثين فى العلوم الاجتماعية. فالبحث الماركسى ينهض على شمولية متفاضلة، أو كل متفاضل الجوانب والمستويات، وهو ينتظم حول فكرة مفردة هى العلاقات الجدلية المتبادلة بين الناس الفاعلين فى المجتمع، وبين الإنجازات التناقضية المتنوعة.

- **ثانيا:** إن التخصص والتجزىء الذى طرأ على العلوم الإنسانية منذ فضح ماركس للرأسمالية التنافسية، ليس خلو من المعنى، ذلك التخصص والتجزىء الذى طرأ على العلوم الإجتماعية بالذات، خليق ان ينسينا شمولة الواقع والمجتمع بوصفه كلا، والطابع الشمولى للجهود الإنسانية وهى الإنجازات المعرفية التى حققها الفكر الماركسى،

إن أحد لاينكر أننا بالتخصص نعالج الكل المحطم المقسم إلى أجزاء، أو لنقل شذرات متفرقة، يواجه بعضها البعض الآخر... وأصبحنا نتيجة لذلك نتحدث عن "عوالم" مختلفة: العالم الرأسمالى، والعالم الاشتراكى، والعالم المتخلف، وأصبحنا نتحدث عن ثقافات مختلفة، وأشكال متباينة للدولة.

ويبدو أن مفهوم العالم"قد حل محل مفهوم"الشمول أو الكلية" وكان اغفال الطابع الشمولى للواقع وتناسبه،"الثمرة الأساسية لهذا التخصص وتلك التقسيمات.

إن وحدة المعرفة والطابع الشمولى للواقع، يظلان مطلبين ضروريين ولا يمكن الإستغناء عنهما فى العلوم الاجتماعية، ولذلك فإنه من الممكن أن

نستخلص من أعمال(ماركس)سوسيولوجيا الأسرة، والمدينة، والريف، والطبقات، والجماعات الفرعية والمجتمعات الكلية، والمعرفة، والدولة... الخ.هذا الاستخلاص يمكن إنجازه، عند ذلك المستوى من العرض والتحليل الذى لا ينتهك حقوق العلوم الاجتماعية الأخرى كالاقتصاد السياسى والتاريخ والديموجرافيا وعلم النفس...،ومن ناحية أخرى ، فإنه من الممكن أن نواصل كعلماء اجتماع، الجهود التى بذلها ماركس، بادئين برأس المال، ومسلحين بمنهجه، من أجل فهم ودراسة نشوء وتعليم ما يسمى بالمجتمع العصرى، تقسيماته وتناقضاته.

...

من ذلك العرض الموجز للملامح السوسيولوجية فى فكر(ماركس)يمكن القول أنه استطاع أن يضيف إلى علم الاجتماع مزيدا من التراث العلمى ونبه الأذهان إلى أهمية الدراسات التاريخية المقارنة فى علم الاجتماع.

ولغزارة فكره، لانستبعد تأثيرة على من تلاه من علماء الاجتماع فى ألمانيا خاصة ،ودول أوربا عامة وروسيا. إن ما يتضح بجلاء فى ذلك الفكر السوسيولوجى هو محاولة جادة للوصول إلى نظرية متسقة للبناء والتغير[(١٢٠)].

إن شباب (كارل ماركس) يشهد بحق، كما يشهد الفكر الاجتماعى، بقدرة ماركس، وكفاءته النظرية والمنهجية كباحث، وكاتب، وصاحب فلسفة اجتماعية، تضمه جنباً الى جنب مع علماء الاجتماع وفلاسفة ذلك العلم[(١٢١)].

إن الماركسية ليست فلسفة لعصرنا فحسب بل هى أيضا معناه.

مصادر الفصل:

(١)عبد الباسط محمد، غريب سيد احمد، الملامح السوسيولوجية فى النظرية الاشتراكية، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثانى، مايو ١٩٦٧، المجلد الرابع، ص٨٠.

(٢) عبد الباسط محمد، نفس المصدر، ص٨٦.

(٣) عبد الباسط محمد، نفس المصدر،ص٨٦ وما بعدها.

(٤) عبد الباسط محمد، نفس المصدر،ص٨٨.

(٥) عبد الباسط محمد، نفس المصدر، ص .

(٦) عبد الباسط محمد، نفس المصدر، ص .

(٧) محمد محى الدين ، بحث مقدم إلى قسم الدراسات الاجتماعية، جامعه عين شمس، غير منشور، سبتمبر ١٩٧٤، ص٩ وما بعدها.

(٨) محمد محى الدين، نفس المصدر،ص١٣.

(٩) ايسيا برلين ، كارل ماركس، ترجمة أحمد عبد الكريم، دار القلم، بدون تاريخ، ص١١ وما بعدها.

(١٠) ايسيا برلين، نفس المصدر،ص١٣.

(١١) مجاهد عبد المنعم مجاهد، محاولة لرسم صورة لهيجل ماركسى، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة،العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠، ص١١١٤.

(١٢) مجاهد عبد المنعم مجاهد، نفس المصدر،ص١١٧.

(١٣) كارل ماركس - فردريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار دمشق ،١٩٦٥، ص٥.

(١٤) محمود عودة ، محاضرات فى تاريخ الفكر الاجتماعى، دار الشريف وسعيد رأفت للنشر، القاهرة،١٩٧٥، ص٥٥.

(١٥) جورج بوليتزير وآخرون، المبادئ الأساسية للفلسفة، الجزء الأول، ترجمة اسماعيل المهدوي، ١٩٥٧، ص٣٣ وما بعدها.
(١٦) اسماعيل المهدوي، الجدلية بين هيجل والماركسية المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٦، فبراير ١٩٦٨، ص١٨.
(١٧) زكريا إبراهيم، المنهج الجدلي عند هيجل، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٢، إبريل ١٩٧٠، ص٧٠.
(١٨) زكي نجيب محمود، الماركسية منهجاً، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣، مايو ١٩٦٥، ص٨.
(١٩) زكي نجيب محمود، مصدر سابق، ص٨.
(٢٠) محمود عودة، مصدر سابق، ص٥٦.
(٢١) محمود عودة، مصدر سابق، ص٥٧.
(٢٢) جورج بوليتزير وآخرون، مصدر سابق، ص٢٨.
(٢٣) روجيه جارودي، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ص١٢٢ وما بعدها.
(٢٤) روجيه جارودي، مصدر سابق، ص١٢٣.
(٢٥) ج. أوسيبوف، قضايا علم الاجتماع، ترجمة سمير نعيم أحمد، فرج أحمد فرج، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠، ص٣.
(٢٦) أديب ديمتري، قراءة لينين لهيجل، الفكر المعاصر، العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠، ص١٢٥.
(٢٧) أديب دميتري، نفس المصدر، ص١٢٤.
(٢٨) أديب ديمتري، نفس المصدر، ص١٢٤.
(٢٩) جورج بوليتزير وآخرون، مصدر سابق، ص٢٢.

(٣٠) أحمد مجدى محمود حجازى، العلم بين المثالية والمادية، رداسة قدمت الى قسم الاجتماع بجامعه عين شمس إلى قسم الدراسات الاجتماعية، السنة الأولى ماجستير، يونيو ١٩٧١، غير منشوره،١٩٧١، ص٢٤.

(٣١) أحمد مجدى محمود ، مصدر سابق، ص٢٦.

(٣٢) جورج بوليتزير، مصدر سابق، ص٢٥ وما بعدها.

(٣٣) محمود أمين العالم، الموسوعة الاشتراكية، مجلة الهلال، يوليو ١٩٦٦، ص١٤٦.

(٣٤) روجيه جارودي، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشى، دار الآداب، بيروت، ص١٣١ ومابعدها.

(٣٥) محى الدين خطاب ، الجدل بين هيجل والماركسية المعاصرة، الفكر المعاصر، العدد ٤٣، سبتمبر ١٩٦٨.

(٣٦) زكريا إبراهيم مصدر سابق ، الفكر المعاصر، نفس المكان.

(٣٧) اسماعيل المهدوى ، الحتمية والعلم الحديث، الفكر المعاصر، العدد ٤، يونيو ١٩٦٥، ص١٦.

(٣٨) اسماعيل المهدوى ، الجدل بين هيجل والماركسية المعاصرة، الفكر المعاصر، العدد ٣٦ فبراير ١٩٦٨، ص١٨.

(٣٩) اعتمدنا فى كتابة هذا الجزء على: جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب ، ١٩٥٧، ص١٧٩ وما بعدها.

(٤٠) محمود عودة ، مصدر سابق ،ص٥٨ وما بعدها.

(٤١) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، مصدر سابق، ص١٧٩ وما بعدها.

(٤٢) للاستزادة يمكن الاطلاع على: إمام عبد الفتاح إمام، الجدل والعلوم الإنسانية، مقال بمجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٩، يناير ١٩٧٠.

(٤٣) إمام عبدالفتاح إمام ، الجدل والعلوم الإنسانية ، مصدر سابق، ص٦٠.

(*) اعتمدنا فى كتابه هذا الجزء على: محمود عودة، محاضرات فى تاريخ الفكر الاجتماعى، مكتبة الشريف وسعيد رأفت ١٩٧٥، ص٥٩.

(٤٤) محمود عودة، مصدر سابق، ص٥٩.

(٤٥) زكى نجيب محمود ، مصدر سابق، ص٨.

(٤٦) محمود عودة ، مصدر سابق، ص٥٩.

(٤٧) عبد الباسط عبد المعطى ، فى نظرية علم الاجتماع، دار الكتب الجامعية الاسكندرية، ١٩٧٣، ص٧٠.

(٤٨) روجية جارودى، مصدر سابق، ص٦٠.

(٤٩) محمود عودة ، مصدر سابق، ص٦٠.

(٥٠) ايسيا برلين، مصدر سابق، ص١٠٣.

(٥١) روجيه جارودى، مصدر سابق، ص٩١.

(٥٢) بليخانوف، فلسفة التاريخ: "المفهوم المادى للتاريخ"، دار دمشق للطباعة، بدون تاريخ، ص٤٥.

(٥٣) بليخانوف، مصدر سابق، ص٤٧.

(٥٤) بليخانوف، مصدر سابق، ص٤٧.

(٥٥) محمود عودة، مصدر سابق، ص٦٠.

(٥٦) محمود عوده، مصدر سابق، ص٦٠.
(٥٧) أحمد محمد خليفة ، المنهج العلمى والاشتراكية، الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة، ص٤١.
(٥٨) عبد الباسط محمد عبد المعطى ، مصدر سابق، ص٦٩ وما بعدها
(٥٩) أحمد محمد خليفة ، مصدر سابق، ص٤١.
(٦٠) أحمد محمد خليفة، مصدر سابق، ص٤٤.
(٦١) أحمد محمد خليفة، مصدر سابق، ص ٤٤.
(٦٢) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، تقديم الترجمة العربية، ص ك.
(٦٣) محمو أمين العالم، مجلة الهلال، مصدر سابق، يوليو ١٩٦٦، ص ١٤٦ وما بعدها.
(٦٤) عبد الباسط محمد، مصدر سابق، ص٧٩ وما بعدها.
(٦٥) محمود عودة، مصدر سابق، ص. ٦١
(٦٦) عبد الباسط عبد المعطى، مصدر سابق، ص ٧٦.
(٦٧) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، ص ٧٨.
(٦٨) محمود عودة، مصدر سابق، ص ٦١
(٦٩) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، ص. ٧٦.
(٧٠) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، ص ٧٧.
(٧١) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، نفس المكان
(٧٢) محمود عودة، مصدر سابق ص ٦١
(٧٣) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، ص٧٩.
(٧٤) عبد الباسط عبد المعطى، مصدرسابق، ص ٧٩.
(×) أنظر أيضاً: محمود عودة ، محاضرات فى تاريخ الفكر الإجتماعى، مكتبة الشريف وسعيد رأفت القاهرة،١٩٧٥،ص٦١ومابعدها.

(٧٥) يمكن الإطلاع على: عبد الباسط عبد المعطى ، فى نظرية علم الاجتماع، ص ص ٧٣، ٧٤.

(٧٦) محمد سعيد فرح ، دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف بمصر، ١٩٧٥، ص ٩٩.

(٧٧) ت. ب. بوتومور، الطبقات فى المجتمع الحديث، ترجمة محمد الجوهرى وآخرين، دار الكتب الجامعية، الاسكندريه ١٩٧٢، ص٧٦ ومابعدها. ص ٧٦

(٧٨) ج. أوسيوف، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٧٩) محمد محمود الجوهرى (دكتور)، الترجمة العربية لكتاب بوتومور، الطبقات فى المجتمع الحديث، (المقدمة)،مصدر سابق. ص ٢١

(٨٠) عبد الباسط عبد المعطى ،(دكتور)، مصدر سابق ، ص ٨٥.

(٨١) عبد الباسط عبد المعطى، مصدر سابق،. ص ٨٧،ومابعدها.

(٨٢) عبد الباسط عبد المعطى، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٨٣) بوتومور، الصفوة والمجتمع، ، ترجمة محمد الجوهرى، وآخرين، دار الكتب الجامعية،ص ١٥٥

(٨٤) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٨٥) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص ٧٧ ومابعدها.

(٨٦) كارل ماركس ، فردريك انجلز، بيان الحزب الشيوعى، ، دار التقدم، موسكو، (الترجمة العربية ١٩٦٨).ص ٢٥

(٨٧) ت. ب. بوتومور، الصفوة والمجتمع ،مصدر سابق، ص ٢٣.

(٨٨) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص٢٠٩.

(٨٩) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص٢٠٨.

(٩٠) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص٢٠٨ ومابعدها.

(٩١) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص٢١٢.

(٩٢) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص٧.

(٩٣) ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس، ترجمة محمد عياتي، دار العودة ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣. ص ٦٨

(٩٤) بوتومور، الصفوة والمجتمع ،، مصدر سابق،ص ١٥

(٩٥) اعتمدنا فى كتابة هذا الجزء على عبد الباسط عبد المعطى ، فى نظرية علم الاجتماع، دار الكتب الجامعية ،١٩٧٣. ص ٧١

(٩٦) عبد الباسط عبد المعطى، مصدر سابق،ص ٦٢، ومابعدها.

(٩٧) السيد يسن، الاتجاهات الحديثة فى علم الاجتماع الماركسى، الفكر المعاصر، العدد ٥٩، يناير ١٩٧٠.

(٩٨) اعتمدنا فى كتابة هذه النقاط على :ج. او سيبوف، قضايا علم الاجتماع، ص ق، من التقديم للترجمة العربية مصدر سابق

وأيضاً: السيد يسن، الاتجاهات الحديثه فى علم الاجتماع المركسى، مصدر سابق

(٩٩) إعتمدنا فى هذا الجزء على السيد يسن، الاتجاهات الحديثة فى علم الاجتماع الماركسى، الفكر المعاصر، العدد ٥٩، يناير ١٩٧٠.

(١٠٠) ج. أوسيبوف، مصدر سابق، ص.

(١٠١) السيد ياسين، ص ٥٩.

(١٠٢) محمود عودة ، عرض كتاب: هنري لوفيفر (علم الاجتماع عند ماركس). المجلة الاجتماعية القومية ،يناير ١٩٧٣، ص ٧٥.

(١٠٣) ارنست فيشر، مصدر سابق،ص ١٧١.

(١٠٤) للإسترداد يمكن الإطلاع على مجلة الفكر المعاصر، العدد الأول،

مارس ١٩٦٥، الدكتور زكى نجيب محمود، (روح العصر من فلسفته).

(١٠٥) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، الملامح السوسيولوجية فى النظرية الاشتراكية، المجلة الاجتماعية القومية، مصدر سابق،ص ٨٣.

(١٠٦) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق ،ص ٨٣.

(١٠٧) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، نفس المكان

(١٠٨) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق ،ص ٩١ ومابعدها.

(١٠٩) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق ،ص٩١.

(١١٠) ايسيا برلين. كارل ماركس، مصدر سابق ص ١٤.

(١١١) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد. الملامح السوسيولوجية فى النظرية الاشتراكية، مصدر سابق ،ص.

(١١٢) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق.

(١١٣) محمود عودة (دكتور)، المجلة الاجتماعية القومية العدد الأول ،يناير ١٩٧٣ مصدر سابق ،ص ٧٨.

(١١٤) روجيه جارودى، مصدر سابق ،ص ٢٩٣.

(١١٥) محمود عودة ، مصدر سابق ،ص ٦٥.

(١١٦)ارنست فيشر، مصدر سابق، ص ١٧١.

(١١٧) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق ،ص ٩٢.

(١١٨) ارنست فيشر، مصدر سابق،ص١٧٥.

(١١٩) اعتمدنا فى كتابة هذا الجزء على ذلك التحليل الرائع لكتاب هنرى لوفيفر (علم الاجتماع عند ماركس)، المنشور بالمجلة الاجتماعية القومية، العدد الأول، يناير ١٩٧٣، المجلد العاشر.

(١٢٠) محمود عودة، محاضرات فى تاريخ الفكر الاجتماعى، مصدر سابق، ص ٦٤ .

(١٢١) عبد الباسط محمد، غريب سيد أحمد، مصدر سابق ،ص ١٠٢.

الفصل السادس

هربرت سبنسر: قانون التطور العام

(١٨٢٠ - ١٩٠٣)

الفصل السادس

هربرت سبنسر: قانون التطور العام

(١٨٢٠ -١٩٠٣)

اولاً: الرجل والعصر:

ولد هربرت سبنسر Herbert Spencer فى ٢٧ ابريل ١٨٢٠، وتوفى فى ديسمبر١٩٠٣. ثانى الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع،لأسره تنتمى الى الطبقة المتوسطه، ولم يلتحق قط بأى مدرسة رسميه بل تلقى تعليماً منزلياً،والتحق لفترات قصيرة بالمدارس الخاصه. كما تلقى تعليماً من الدرجة الأولى فى الرياضيات فقط (على نحو ما اعترف فى مذاكرته الشخصية)فلم يدرس العلوم الطبيعية أو الأدب أو التاريخ دراسه منظمه[1].

نال سبنسر شهرة كبيره ذائعه فى الشطر الأخيرمن القرن التاسع عشر.ففى كتابه «مذهب الفلسفه التركيبية» استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكره فلسفيه عامه عن التطور، باعتباره فكره تضم أشتات تلك العلوم فى وحده. وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفه ولا العلماء المعاصرون، ولا الذين جاءوا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض مايكفى من حيث الدقه و الوضوح، إلا أنه لاقى نجاحاً وتأثيراً كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الاحياء الداروني وبالمناهج الطامحه التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية [2].

وبعد أن عمل سبنسر مهندساً لفترة قصيرة فى السكك الحديدية، أصبح عضوا فى هيئة تحرير مجله «الايكونومست» «Economist»

وهى مجله انجليزيه ليبراليه النزعة، غير أنه استقال من وظيفته كرئيس تحرير للمجلة عالية، بعد سنوات قليلة، ليعمل كاتباً مستقلاً. وقد نشرت أعماله الكبرى على دفعات، إلا أنه لم تكن منتظمه الصدور أو ثابته، ولم يستقر دخله الاحينما تزايد عدد المتتبعين لأعماله الذى كان أغلبهم من الأمريكيين[٣].

ولقد عرض سبنسر نظريتة عن التطور الاجتماعى عام ١٨٦٠ فى مقال له بعنوان « الكائن العضوى الاجتماعى» ثم زاد توضيحاً لها فى كتابه "مبادئ علم الإجتماع" الذى صدر – فى ثلاثه أجزاء، خلال الفترة من ١٨٧٦ حتى ١٨٩٦. وقليلاً مايقرأ اليوم، كما أن قليل جدا مما كتب سبنسر يحتفظ اليوم بقيمته العلمية، ومع ذلك فإن سبنسر له أهميه خاصة بالنسبة للانثروبولوجيا الاجتماعية لأنه أول من وضع نظرية متناسقه محكمه الحلقات عن التطور الاجتماعى[٤].

ظلت النظره التطوريه الى دراسه الظواهر العضويه ، حتى عهد قريب نسبياً، تسيطر لا على علوم الحياة فحسب، بل على علوم الانسان ايضاً. وقد كان لوجهه النظر هذه تأثير عميق كذلك فى مجرى التفكير الفلسفى فى القرن التاسع عشر. ولذا يتعين علينا هنا ان نولى نظريات تشارلس دارون قدرا من الاهتمام، ذلك أن موقع هذه النظريات من الفلسفات العلمية فى القرن التاسع عشر، تشبه الى حد ما، موقع النظريات الفلكية والفيزيائيةلنيقولاس كوبرنيكوس Nicolas Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣)، ويوهانز كبلر Johannes Kepler (١٥٧١ -١٦١٢)، وجاليليو جاليلى Galileo Galilei (١٥٦٤ -١٦٤٢)، واسحق نيوتن Isaac Newton (١٦٤٢-١٧٢٧)من التأملات الفلسفيه

في العصر السابق [٥].

ولم يكن دارون هو أول من قال بمفهوم التطور، ولكنه كان أول من جعل لنظرية التطور أساساً علمياً. كما لم يكن دارون كذلك فليسوفا، وإنما اكتفى بأن ترك غيره يستخلص النتائج الفلسفية لفروضه العلمية. ولقد كانت الأفكار الرئيسية فى نظريته معروفه منذ وقت بعيد. ومن امثله هذه الأفكار، الصراع من أجل البقاء، وقابليه الأنواع للتغير، والانتقاء الطبيعي، وتوارث الصفات المساعده على الاستمرار البيولوجي، وتسلسل الانسان من نوع أدنى من بين الحيوانات الراقيه. وكان دور دارون هو جمع كل هذه الأفكار في نظريه موحدة، كانت تهدف الى تفسير تطور كل الكائنات الحية من خلال علل طبيعية[٦].

والواقع أنه يمكن القول، أن فكره التطور أثرت فى طرق وأساليب الفكر، بأكثر مما أثرت فيه أيه نظريه أخرى خلال التاريخ الحديث للفكر الإنساني. فقد غيرت انماط التفكير السائدة حينذاك تغييراً جذرياً، وهدمت كثيرا من الأفكار والمعتقدات والفلسفات السابقة، واقامت أفكارا ومعتقدات وفلسفات أخرى جديده تماماً، بل أنها أصبحت اسلوباً ومنهجاً يُتبع ليس فقط فى فهم الحياه والكون، بل أيضاً فى فهم الانسان والمجتمع عن طريق الاستعانه بما يعرف باسم «المماثله العضوية» «Organic Analogy» ومحاوله تصور المجتمع بالذات ككائن عضوى حى، ومقارنه ما يحدث فيه من تغيرات وتطورات بما يحدث فى الكائنات العضوية الأخرى... الخ. ولقد تغلغلت هذة الفكره الى كل مجالات العلوم التى أصبحت بمثابه ميادين لاختبار مدى صدق تلك النظريه، وتمثل ذلك بوجه خاص فى الكتابات الانثربولوجيه والسوسيولوجيه والتاريخية والاقتصادية

وفى النظريه السياسية(٧).

ولقد نظر هربرت سبنسر الى المجتمع من خلال هذه النظره التطورية التى شاعت منذ منتصف القرن التاسع عشر، بفضل كتابات تشارلس دارون Darwin.و الحقيقة أن سبنسر قد نجح فى اكسابها طابعا اجتماعياً (الدارونية)تحاول تطبيق مفاهيم علم الاحياء على المجتمع الانسانى، وتستند بالتالى على فكره المماثله العضويه. وطبقاً لهذه الفكره ، فإن المجتمع يمر بمراحل تطوريه معينه شأن المجتمع الانسانى، وإنه من خلال ذلك يتجه من حاله التجانس الى حاله اللاتجانس. وقد أدت هذه النزعه الوضعيه بسبنسر الى تبنى مفاهيم بيولوجيه كالصراع من أجل البقاء و البقاء للاصلح كما دفعته هذه النزعه إلى الدفاع عن النظام الرأسمالى الحر، وقبول أفكار عنصريه دافع من خلالها عن سيطره الجنس الأبيض على بقيه الاجناس الأخرى(٨).

ويُعد سبنسر صاحب الشعار المشهور «البقاء للأصلح» والذى ينسب خطأ الى تشارلس دارون، الذى كان هو نفسه حريصا على تجنب ايه أحكام اخلاقية مزعومه لنظرياته. كما رفض كذلك تلك النتيجة التى حاول البعض استخلاصها من مؤلفاة العظيمان «أصل الانواع» و «السلاله المؤديه الى الإنسان The Descent» الا وهى أن الانواع «العليا» أفضل تكيفا مع بيئتها من الأنواع «الدنيا». وكان مهمه معاصرة هربرت سبنسر هى أن يستخلص النتائج الفلسفية للنظريه التطورية. فعلى يدية تحولت تلك النظرية الى مركب ضخم للمعرفة البشرية، له فلسفته الخاصة فى الكونيات والاخلاق والسياسه.(٩)

ولايكفى لتحديد موقع فلسفه سبنسر، أن نبحث فى صلاته بدارون،

بل ينبغى أيضا أن نضع هذه الفلسفه مقابل الفلسفات السابقة عليها، ولاسيما الفلسفة المثاليه عند ج .ف .هيجل(١٧٧٠-١٨٣١)، والفلسفه الوضعيه عند أو جست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧). فقد وضع كل من هيجل وكونت نظريات عن مسار التاريخ، غير ان اهتمامهما كان منصباً فى المحل الأول على مسار الأفكار والنظم البشرية.ولم يبد أى منهما اهتماماجدياً بالمسائل الكونيه، كما لم يبذل أى منهما محاوله جديه لوضع قوانين شامله لمسار التاريخ ،لاتنطبق على تقدم الأفكار فى النظم البشرية فحسب، وإنما تنطبق أيضاً على الحياة فى مجموعها، بل على الكون المادى بأسره. والواقع أن معظم فلاسفه القرن التاسع عشر قبل سبنسر، لم يكونوا على اكتراث بالشئون الكونيه التى طالما إهتم بها الفلاسفة فى القرن السابع عشر. وكانت النظرية التطوريه هى التى حفزت مره أخرى خيال الفلاسفة الى الإنطلاق بحريه، خلال الكون فى مجموعة، والى وضع نظره شامله الى العالم من خلاله مفهوم المسار التطورى [١٠].

ومذهب سبنسر التطورى لاينحدر مباشره كما قد تدل الظواهر، من الاكتشافات البيولوجيه. فلقد درس سبنسر ليصبح مهندساً، غيرإنه انهمك فى الإدارة الاجتماعية، والمشكلات الاقتصاديه، ثم اهتم بتحديد مهمه البناء السياسى الطبيعية، بغية الدفاع عن الفرد ضد الدوله[١١].

والحقيقه، فإن «التطور» هو المفهوم الرئيسى لفهم العالم ككل، ومعرفه مكان الانسان فيه، وهو تصور يعنى ضرورة البدء بإستعياب هذا المفهوم إذا ماأردنا فهماً دقيقاً، وتفسيراً واقعياً لما طرحه سبنسر من تصورات حول تطور كافه العلوم بما فى ذلك علم الاجتماع. ولقد كتب عالم الاجتماع الامريكى وليام جراهام سمنر William Graham Sumner عن أهميه مبدأ التطور فى العلوم الاجتماعية كما وصفه سبنسر، يقول:

"لقد كرس سبنسر اهتمامه منذ البداية لتناول موضوعات علم الاجتماع. وقد وجد أنه من الضروري ازاء هذه الموضوعات، من دراسه النظريات الفلسفيه الاساسيه. ثم خلص في النهاية الى المبادئ الأساسيه لفلسفه التطور. ثم حاول بعد ذلك ان يطور هذه المبادي ويختبرها، وينقحها عن طريق استقراء ماتنطوى عليه العلوم الأخرى، ثم عاد أخيرا إلى علم الاجتماع، متسلحا بالمنهج العلمي الذي استطاع التوصل اليه. وحينما نستطيع أن نكتسب منهجاً قوياً صحيحاً، فذلك معناه اننا استطعنا أن نقطع أكثر من نصف الشوط. وهكذا تصبح المسائل الخاصة بتصحيح الأخطاء، وإختبار النتائج، وحل المشكلات هي مسائل لاتستغرق سوى بعض الوقت بعد أن سيطر الدارس على المعلومات بمنهجة الرصين(١٢).

ولقد كان لسبنسر موقفاً خاصا من العلم. فهو يرى، أن المنهج العلمي هو، بمعنى واسع، المنهج الوحيد للمعرفه الانسانيه. وبين فلسفتة وبين الوضعيه والتجريبية أوجه شبه كثيرة. غير أن ما أعجبه في العلم لم يكن منهجه فحسب، وإنما صورة العالم ومركز الانسان فيه، كما توحي بهما الفروض الاساسيه في العلوم الفيزيائية وفي العلوم البيولوجية على وجه الخصوص. وربما كانت «فلسفتة التركيبية» منظوراً اليها في مجموعها، أعظم جهد بذله واحد من فلاسفة القرن التاسع عشر لتنظيم وتشكيل المعرفه العلمية في عصره، في مركب فكري ضخم يسعى الى تقديم وصف شامل للعالم الطبيعي بأسره(١٣).

ومماله دلالته في هذا الخصوص، أن سبنسر يستهل كتابه «مذهب في الفلسفه التركيبية» « System of Synthetic Philosophy » ببحث نقدي لحدود المعرفة البشرية والعلاقات بين العلم والدين. ويتسم هذا البحث بطابع توفيقي واضح. كذلك يتجلى فيه الطابع التلفيقي الذي يجعل من

العسير الى حد ما تحديد موقع فلسفه سبنسر من التيارات الرئيسية للفكر فى القرن التاسع عشر. فهو، مثل كانت ، يرى أن كل معرفه وضعيه تقتصر على الظواهر كما تبدو فى المكان والزمان. ولكنه، مثل كانت I.Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) أيضا، لايقصر «العالم الحقيقى reality» على مايبدو أو مايمكن أن يبدو لحواسنا. فهو يتحدث ايضا عن حقيقة خارجية مستقله يسميها «بما لايُعرف The Unknowable ». وفى رأيه أن من الممكن التوصل آخر الأمر الى التوفيق بين الفلسفه والدين عندما يعترف العلماء وفلاسفه العلم بأن مناهج العلم الوضعى لاتنفذ الى الأغوار العميقه للوجود، عندما يكف دعاه الدين عن محاوله تفسير وجود الاشياء عن طريق «كائن» لانستطيع أن نعرف طبيعته (١٤).

والواقع، فإن ميتافيزيقا التطور لدى سبنسر لم تكن مستوحاه من داروين، وإنما من الفليسوف الالمانى « فردريك شلينج F.Schelling» الذى رأى أن عالم الحياه العضويه يكشف من مسار نحو المزيد من التنوع والتنظيم والتفرد. غير أن هذا التطور فيما يرى سبنسر ينبغى الا يقتصر على صور الحياه وحدها، وإنما يمكن أن يعزى أيضا الى العمليات غير العضوية بدورها، محاولاً - أى سبنسر - أن يدعم رأيه ذى الطابع الأعم بامثله متعدده مستمده من العلوم الطبيعية(١٥).

يتأسس على ذلك أن المجتمع فى نظر سبنسر، جزء من النظام الطبيعى للكون. وعلم الاجتماع هو محاوله لمعرفه نشأه المجتمع وتركيبه وعناصرة وهيئاته ومراحل نموه وتطورة، وما الى ذلك من المظاهر التى تخلقها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية، وهى عوامل تعمل متضافرة فى عمليه تطوريه موحده. فالتطور الاجتماعى فى نظره ليس الا عمليه تطوريه عضوية يسميها التطور فوق العضوى "Super Organic

ثانياً: علم الاجتماع: الموضوع والمنهج.

ادرك سبنسر امكانيه تأسيس علم الاجتماع. (وهى تسميه يعترف سبنسر أنه اخذها عن المعلم الفرنسى« اوجست كونت» الذى اخرج أول اسهام له، يتصل بهذا العلم (علم الاجتماع)، وهو مؤلفه (الاستاتيكا الاجتماعيه) وذلك فى عام ١٨٥٠. وخلال السنوات التسع التاليه، أخذ يطور نسقه الفلسفى الذى عرف باسم الفلسفه التركيبية، تلك التى عرضها فى مؤلفه عن (المبادئ الأولى) عام ١٨٦٣. ولعل أهم مايميز هذا الكتاب، هو أنه يكشف بوضوح عن الأسس الفلسفيه التى استندت اليها كافه أعماله الأخرى، وعرض فيه ايضاً أصول المدخل الذى يتبناه فى دراسه كل العلوم. ولذلك تابع سبنسر فى عدد من المؤلفات تناول هذه الخطوط التى عرضها فى كتاب المبادئ الأولى، فصدرت له دراسات عن: مبادئ علم النفس ومبادى علم الاجتماع، ومبادئ علم الاخلاق. كما نشر سبنسر مؤلفاً مستقلاً بعنوان: « دراسه علم الاجتماع » فضلا عن مجموعه من المقالات تتناول موضوعات أخرى مثل الاخلاق و النظريه السياسيه، وتعالج مسائل اجتماعية ذات أهميه تطبيقية مثل التربية، وتغير طبيعة الأحزاب السياسية، وأهداف الفن، وأصل الموسيقى(١٧).

على أن سبنسر حينما حاول توضيح مجال علم الاجتماع كدراسه علميه للمجتمعات الانسانيه، حدد الاجزاء المكونه للمجتمع تحديداً واضحاً على النحو الآتى(١٨):

أولاً: الاسره ونسق القرابه، وهى اجزاء مهمتها تحقيق تعاقب الاجيال، ورعايه الابناء وتنشئتهم اجتماعيا.

ثانياً: مكونات التنظيم السياسى (المحلية والمركزية) والعسكرى

والقانوني وغيرها من التنظيمات التي تتولى مهمه ممارسه السلطه والتنسيق بين النظم المختلفه وتحقيق الاتصال بينها.

ثالثاً: كما ينطوي الدين في حد ذاته على ممارسات ونسق خاصة للاعتقاد.

رابعاً: هناك ايضا الوسائط المختلفة للضبط الاجتماعي كالقانون والعادات والاخلاق.

خامساً: ويوجد كذلك التنظيم الاقتصادي بكل مايتضمنه من جوانب مختلفه كالإنتاج والتوزيع والاستهلاك، والصناعه، والتجاره... الخ.

سادساً: ويتمثل جزء آخر من مكونات المجتمع، في الطبقات الاجتماعية المميزة بكل ماتعنيه هذه الطبقات من أنساق في تدرج المكانه والهيبه والوظيفه .... إلخ.

سابعاً: يوجد في المجتمع ايضا، مكون هام آخر يتمثل في هذا السباق المعقد للنظم والتي تضفي مقومات الحياة الاجتماعية للناس، مثل اللغة، والمعرفة، والتربية، والفن، والترويح، والأخلاق ... إلخ.

وهكذا يصبح المجتمع وحده تنظيمية تتألف من الاجزاء السابقة التي تنشأ بينها علاقات وظيفية متبادلة. وتحليل المجتمع لابد وأن يتم في ضوء تصورنا لكل هذه المكونات البنائية. الأمر الذي يعني اننا لا نستطيع بأي حال ان نصف - كما يقول سبنسر كل جزء من هذه الأجزاء كما لوكان مستقلاً عن بقية الاجزاء. وعلينا أن ندرك تماما التساند المتبادل بين هذه البناءات، و الوظائف، والنتائج المختلفة للتصور الكلي للمجتمع. ويوجد بين هذه الظواهر العديده نوع من الاتساق أو الإجماع، وأكبر إنجاز يمكن أن

يحقق علم الإجتماع هو أن يقف على ذلك المجتمع اللامتجانس، أى أن يتعرف على طابع كل جماعه فى كل مرحله. كما أن كل مرحله تتحدد من خلال المرحله السابقه عليها من ناحيه، ومن خلال الافعال المختلفه الماضيه والحاضره من ناحيه أخرى[١٩].

والحقيقة، فإن تصور سبنسر للمجتمع ولطبيعة التحليل السوسيولوجى، على قدر كبير من الوضوح، وإن كان يبدو أن المماثله العضويه قدمكنته من إستخلاص نتائج أعمق من ذلك بكثير، وهى نقطه سنعود إليها فى موضع لاحق من هذا الفصل.

وفى تحليله للمناهج التى استخدمها سبنسر يؤكد تيماشيف نقلاً عن سبنسر فى كتابه (المبادئ الأولى)، أنه من الضرورى أن نعرف - عن طريق البحث والتنقيب - علاقات التعايش، والسياق الذى تتابع فيها الظواهر الاجتماعية، كما يجب أن نقارن بين اشكال مختلفه من المجتمعات وبين مجتمعات تنتمى الى مراحل مختلفه من التطور. كما يجب أن نحدد أيضاً مدى ودرجة إرتباط السمات بعضها بالبعض كالحجم والبناء والوظيفة[٢٠].
ومع ذلك، لم يتمسك سبنسر بهذا المبدأ فى الاجراءات التى استخدمهابالفعل. فقد استمد شواهده وموادها من الإثنولوجيا اساساً، وهى شواهد تنهض على إفتراض مؤداه أن الانسان البدائى يعكس المراحل المختلفة للتطور. وتتضح الأهمية التى خلعها سبنسر على الإثنولوجيا، اذا ماعرفنا أن النصف الأول من المجلد الأول من «مبادئ علم الاجتماع» كان بعنوان «معطيات الإثنولوجيا» وكان مكرسا تماماً لتصور حياه الانسان البدائى الفيزيقيه و الانفعاليه والعقليه والدينيه تصوراً ظنياً [٢١].

و الواقع أن سبنسر قد اختار بيانات من ثقافات جد مختلفة، ومنفصله انفصالاً واسعا عبر الزمان والمكان، والتقط وقائع من هنا ومن هناك، ونظمها وإعاد تجميعها بحيث تدعم الفروض التطوريه، أي أنه استخدام منهج التجميع التحكمي لتأكيد فروضه، وهو اجراء بعيد كل البعد عن قواعد المنطق ومبادى المنهج العملي. وقد استعان سبنسر بالمنهج المقارن في بعض كتاباته، كما استخدم الاسلوب الاستنباطي في البعض الآخر. فقد بدأ بنظريه تطوريه اكتشفت بواسطه الإستنباط، ثم اشتق من هذه النظريه ضروره وجود مراحل معينه[٢٢].

من الضروري أيضا، أن ننتقل الآن لنفحص بعض المسائل الاجتماعية الأخرى التي أثارها سبنسر مثل محاولته طرح نماذج لتصنيف المجتمعات الانسانية ومقارنتها. إذ يميز سبنسر بين اربعة أنماط من المجتمعات هي (١) مجمعات بسيطة (٢) مجتمعات معقدة (٣) مجتمعات اشد تعقيداً (٤) مجتمعات بالغه التعقيد. وعلى الرغم من أن سبنسر قد أستند في تمييزه بين هذه الأنماط من المجتمعات الى بُعد النطاق (أو الحجم)،إلا أنه قد أخذ في إعتباره ايضاً عند إقامه هذا التمييز، ابعاداً أخرى مثل درجة تقسيم العمل، ومدى وضوح التنظيم السياسي، وتوافر تسلسل رئاسي ديني، ووجود تدرج اجتماعي محدد. ويبدو قصور هذا التصنيف اذا ما علمنا أن الانماط الثلاثة الأولى من المجتمعات، لاتشتمل الا على المجتمعات البدائيه، بينما يستوعب النمط الأخير كل المجتمعات المتحضره[٢٣].

ولقد إستخدم سبنسر في تحديده لنماذج المجتمعات منهجين اساسيين:

اولهما: أن قانون التطور الذى تبناه، يعنى أن المجتمعات سوف تتغير وفقاً للنمو، والتجمع، وتباين النظم المختلفه، ومن ثم فإن المجتمعات

الصغيرة والبسيطه تصبح متشابكه أو مركبه، وذلك نتيجة لتأثير عوامل متعدده (التصنيف على أساس درجه التركيب)

أماثانيهما: فهو تشييد النماذج أو الأنماط الخاصة بالمجتمعات على أساس سيطره واحدا أو أكثر من الانساق المحوريه الثلاثه التى حددها سبنسر وهى (التنظيم) و(الصيانه)و (التوزيع).

ذلك أن المجتمع الذى يهتم فى المحل الأول بالأمن العسكرى، سوف يتحقق له نوع مختلف تماما من الانساق أوالاجماع، عن ذلك المجتمع الذى تدور حياته الاجتماعيه كلها حول الثروه والرفاهية الاقتصادية. وهكذا تسمح مثل هذه النماذج بإيجاد بعد آخر للتفسير والفهم[٢٤].

ولعله من الملائم هنا، إن نسجل ملاحظتين تتعلقان بالمناهج التى استخدمها سبنسر فى تصنيفه لأنماط المجتمعات عاليه. فمن الملاحظ أولاً: أن التصنيف على أساس درجه التركيب أو التعقيد يستند الى مجموعه خصائص للتنظيم الاجتماعى محدده أمبيريقيا ويمكن ملاحظتها، فمن الممكن أن نحدد المجتمع الذى ندرسه بوصفه يمثل قبيله واحدة، أو مجموعه قبائل، أو دوله... الخ. على حين أن التصنيف على أساس النماذج أو الانماط، لايستند الى وقائع محدده أمبيريقيا، فالنماذج تمثل أساساً بناءات نظرية، تقترب منها المجتمعات بدرجة تقل أوتكبر. ومن الملاحظ ثانياً: أن سبنسر قد أسهم بوضوح فى ميدان علم الاجتماع المقارن، حينما قدم منهج تشييد النماذج التى تمثل أنماط بنائيه وظيفية للمجتمعات يفترض أن توجد فيها سمات معينه بالذات، بحيث يعطى النمط أو النموذج صورة واضحه لإتجاه الفعل الإجتماعى فى المجتمع[٢٥]. وعموماً، فإن سبنسر يذكر أن هذا الإطار التصنيفى المقترح، لايجب أن ينظر اليه بوصفه إطاراً نهائياً جامداً، ولكنه يمثل الطريقه التى شعر أنها يمكن أن تسمح بوضع أسس التصور

التطورى. فهو على حد تعبيره «لايجب أن يؤخذ الا بوصفة شيئاً يقترب من الحقيقة وليس أكثر من ذلك، ففى بعض الحالات تكون معلومات الرحاله وغيرهم ليست ملائمه، وقد تكون دراساتهم متعارضه فى حالات أخرى.... بل أن درجه التركيب قد تخضع لتحول مستمر بحيث يتعذر وضع المجتمعات فى فئه واحده من هذه الفئات».(٢٦)

ويقترح سبنسر قانوناً ذا مراحل ثلاث للتطور الاجتماعى مثله فى ذلك مثل كونت، وإن كان قد أدخل تعديلات طريفه خاصه به. ففى المرحله الأولى لاتوجد انماط أو طبقات اجتماعية محدوده المعالم، وإنما تكون المجتمعات مازالت صغيرة، ويكون نمط التنظيم الاجتماعى متجانسا وغير متنوع نسبياً، بحيث يؤدى كل فرد أو كل أسره ، كل شئ لنفسه أو لنفسها. والمرحله الثانيه ذات طابع «عسكرى»، تكون الحكومه فيها فائقه التركيز وملكيه فى العاده، ويكون العرف صارماً، والفروق الطبقية واضحة، والعقيدة متسلطه. وأخيرا، تأتى مرحله تتميز بها المجتمعات الصناعيه الحديثه، يتزايد فيها تقسيم العمل، ويزداد الاهتمام بالتجاره والانتاج، ويتضاءل دور الحكومات المركزية، وتُضعف بالتدريج النظم الاجتماعيه التقليديه المتسلطه. وقد رأى سبنسر أن حضاره انجلترا فى القرن التاسع عشر تقترب تدريجيا من هذا النظام، بمافيه من تقدم علمى وتكنولوجى سريع، ومن تجاره حره عالميه، ونظم سياسيه وإجتماعيه متزايده التحرر وتحدد فيها العلاقات البشرية بالاتفاق أو التعاقد، لا بالمركز الموروث أو الوظيفه(٢٧).

والمتتبع للكتابات الأولى لسبنسر، يستطيع أن يتبين أن سبنسر يؤكد تأكيد شديداً على مجموعه من التصورات الرئيسيه للدوله. أما التصور الأول فهو ذلك الذى يؤكد على أن الدوله يجب الا تتدخل فى التوازن

الاجتماعى الطبيعى الذى افترض أن يتحقق، حينما يبدأ الافراد - الذين يشكلون المجتمع طواعية - فى احترام حقوق بعضهم البعض. والتصور الثانى يستوجب على الدوله الاتقوم بأشياء يستطيع الأفراد الاحرار، أن يقوموا بها على نحوا أفضل وأكمل.

ويُعرف سبنسر الدوله بأنها شركه قانونيه محدوده، اقامها الأفراد لحمايه حرياتهم المتبادله. وهو التعريف الذى شهد فيما بعد قدرا واسعاً من الذيوع والانتشار. ويعدد سبنسر بعد ذلك مجالات النشاط الإنسانى التى يعتقد أن الدوله يجب الاتتدخل فيها. فعلى سبيل المثال، فهو يذهب الى أن البريد والصحة مجالان بعيدان عن سلطات الدوله، وان التعليم والدين أيضاً هما من الشئون الخاصه التى يجب أن يتولاها الافراد. أما المجال الذى يجب الا تقترب منه الدوله على الاطلاق فهو الشئون الاقتصادية للمواطن، إذ إنها ليست مخوله لتنظيم التجاره أو النقد [٢٨]. كذلك يشير سبنسر الى بعض المجالات الأخرى التى لا تدخل فى نطاق اختصاص الدوله مثل بناء المساكن، وإقامه الموانى، وتقديم الخدمات الاجتماعية.

أما الأمور التى يتعين على الحكومة القيام بها فأهمها حمايه المواطن وضمان المحافظه على حياته، وصيانه ممتلكاته وعدم المساس بها. وفضلا عن ذلك فالحكومه مسئوله عن حمايه حدود الامه أو شواطئها. ويعتقد سبنسر أن مهمه الدوله المتمثله فى تحقيق العداله داخل البلاد، والتأكد من أن كل الناس يتمتعون بالحريه، أنما هى مهمه مؤقته. إذ سوف تفقد أهميتها تدريجياً الى أن تختفى فى نهايه الامر، وذلك من خلال التطور الطبيعى للمجتمع، ذلك التطور الذى يعد أمراً حتمياً، أو قدرا لايمكن تفاديه[٢٩].

ثالثاً: فكره التطور: المبادئ والقوانين

ولقد صاغ سبنسر فى «المبادئ الأولى»، ثلاثه قوانين أساسيه أولها: قانون استمرار القوه، والذى يشير الى «وجود واستمرار نوع من العله النهائيه تفارق المعرفه» على حد تعبير تيماشيف فى كتابه (نظريه علم الاجتماع). أى أن هناك نوع من الطاقه الموجهه لكافه الظواهر قائمه باستمرار، تؤدى دوراً مساندا لهذه الظواهر، ومدعما لوجودها(٣٠). ثانى هذه القوانين هو قانون «عدم قابلية الماده للفناء»، وهو قانون يؤكد على أن كافه العناصر المكونه للماده والطاقة فى العالم، لاتفنى ولاتتحطم ولكنها تحافظ على وجودها، كما أنها تتجدد تلقائيا، وتنساب بشكل مطرد، بما يسمح لهما بالإستمرار والبقاء.

أما القانون الثالث لهذا قانون «إستمرار الحركة أو اتصالها»، وهذا يعنى أن الطاقه تتحول من شكل الى آخر، لكنها تستمر، وتتواصل بشكل دائم.

غير أن «سبنسر» قد اضاف فيما بعد اربع قوانين أخرى (ثانوية) وهى:-

١- أن ثمه علاقة مستمره بين القوى المختلفه فى العالم، الامر الذى يعنى وجود نوع من الاطراد أو الإنتظام فى العلاقات بين الظواهر المحددة فى العالم. فالنظام والانتظام يحكمان حركه الأشياء فى العالم.

٢- أن التغير الذى يصيب هذه النماذج والعمليات منتظمه الحدوث فى الواقع، انما يرجع الى تحول القوى وتوازنها.

٣- أن اتجاهات التغير والانتقال والحركه بين الظواهر الممكنه فى العالم،

و اتجاه حركه العناصر المكونه لهذه الظواهر، هي رد فعل طبيعي الى ميل كل شئ الى التحرك في الاتجاه الذى تقل فيه المقاومه المحدوده، وتتزايد فيه عوامل الجذب .

٤- وأخيراً، فهناك قانون آخر. يتصل بإيقاع الحركة، ومعدل التغير . فكل الظواهر الطبيعيه لها معدل خاص للحركه والاستمرار والتطور، الأمر الذى يعنى أن لكل ظاهرة نمط خاص للتحول، يعتمد على طبيعه تنظيم القوى التى تتحكم فيها. وعناصر الماده، ونمط الحركه... الخ. وهكذا تصبح الظواهر هى تجليات لإيقاع الحركه على نحو معين(٣١).

وبعد أن يشرح سبنسر مبادئ فلسفته، يطبقها على الحياه البيولوجيه. ويقرر أن فى الحياة ميلاً الى التفرد، والتفرد هو غايه كل إرتقاء، وكل إرتقاء إنما ينطوى على الإنتقال من المتماثل الى المتباين ومن المتجانس الى اللامتجانس . ويقرر أيضاً أن التخصص هو غايه كل تطور وإرتقاء فى الموجودات . وهذا القانون بحسب تحليليه قائم على دعامتين : (أ) كلما زاد المركب الحيوى تعقيداً، ازداد اختصاصاً وتفرداً. (ب) كلما ازدادت الاعضاء تفرداً واختصاصاً، ازدادت استقلالا.(٣٢)

وعلى كل حال ، فان فكره التطور الاجتماعى المستمر عبر الزمان، قد سيطرت على المشروع السوسيولوجى لهربرت سبنسر، الذى آمن بأن هذا التطور يتحرك من الأشكال الموحده الى الاشكال المتعدده، وهى اشكال تطوريه بإستمرار تتوجه بشكل خاص نحو فكره التقدم(٣٣).

والحقيقة، فإن سبنسر ينتقل بهذه المبادئ والقوانيين من ميدان الحياه البيولوجيه الى ميدان الحياه الاجتماعيه، فيحاول تطبيقها على هذه الحياة، مشبهاً إياها بالحياة البيولوجيه. وبعد ان يشرح كيفية نشأة الحياة

الاجتماعية وتطورها ووضوح وظائفها وازدياد ظاهره التفرد والتخصص، حتى وصلت فى العصر الحاضر الى أدق مظاهرها، مُشيراً الى أن نظريته فى النشؤ والارتقاء والتطور تقوم على فكرتين رئيسيتين هما:[٣٤]

أولا : التباين Differenciation

ويعنى به، الانتقال من المتجانس Homogeneity إلى اللامتجانس Heterogeneity. إذ يؤكد أن فى الحياة ميلاً ملحوظاً الى التفرد والتخصص، وقد أصبح هذا التخصص هو المطلب الأول فى شئون الحياه، وهو الغايه القصوى التى يصل اليها الكائن فى ارتقائه، وإن هذا الارتقاء والتطور كان مصحوبا دائما بالإنتقال من التعميم غير المحدود الى التخصص المحدود، ومن التماثل الى التباين.

ثانياً: التكامل Integration

تشير هذه الفكره الى أن ظاهره التكامل تتعايش جنبا الى جانب مع ظاهرة التباين. بمعنى أن التفردأو التخصص لايؤدى الى الاستقلال والاكتفاء الذاتى، ولكنه يؤدى الى التماسك والتضامن، واعتماد الاجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر.

وأخيراً، يمكننا الاشاره إلى اربع جوانب هامة فى علم الاجتماع عند سبنسر احدثت تأثيراً كبيراً. الأول يتصل بمماثله المجتمع بالكائن العضوى، اذان هذه المماثله - التى كان الهدف الاساسى منها التشبيه أو الكنايه - قد اسهمت فى ظهور النزعة البيولوجية أو الحيوية فى علم الاجتماع. أما الجانب الثانى ،فيتعلق باستخدام سبنسر للبيانات الاثنوجرافيه فى دراسه العمليات والنظم الاجتماعيه، مما أحدث مزيداً من التقارب بين علم

الاجتماع والاثنولوجيا، وتحطيم الحواجز التى كانت قائمة بينهما. والجانب الثالث يتمثل فى المنهج المقارن الذى استخدمه سبنسر، ذلك المنهج الذى أصبح بمثابه وسيله هامه لكسر الجمود الذى فرضه تصور كونت للمراحل الثلاث، بل وإضعاف اهميته الى حد بعيد. ويبدو أن هذا المنهج المقارن قد منح أخيرا علم الاجتماع مكانه العلم الحقيقى. أما الجانب الرابع والأخير، فيتصل بنظريه التطور ذاتها، تلك النظريه التى أوضحت بجلاء، تطور المجتمعات الانسانيه، ابتداء من العشائر المبعثره التى ظهرت فى فجر التاريخ، مرورا بالمجتمعات التى حقق فيها رجال الدين والجيش سيطره كبيره، وصولا الى المجتمعات الصناعية المعاصرة، تلك المجتمعات التى ستسهم - من خلال تعاونها- فى تحقيق سلام دائم، وبالتالى تكامل وإنسجام أفضل مع الطبيعه(٣٥).

والحقيقة، فإن سبنسر كان يعتقد أن لعمليه المسار التطورى الشامل هذه، وجها آخر بالإضافة إلى ذلك. فهناك اتجاه آخر يعوض تأثير عمليه التنوع أو التفاضل، هو اتجاه الى التكامل، وإلى اعادة تشكيل العمليات المتفاضله بالتدريج فى مجموعات كليه جديدة ذات طابع اشمل. فهو يرى أن التعقد والتفرد المتزايد للأنواع العضويه، الذى يبلغ مداه فى الانسان، يعوضه اتجاه آخر فى الحياه البشريه نحو التكامل المتزايد للسلوك عن طريق العقل. كما أن التنوع أو التفاضل التطورى الذى يتمثل على المستوى الاجتماعى فى التقسيم المتزايد للعمل البشرى، يعوضه، كلما تقدمت المجتمعات، ذلك التكامل التدريجى للأفراد فى تجمعات بشريه أشمل واوثق فى ترابطها العضوى(٣٦).

المماثلة العضوية Organic Analogy

يمثل مبدأ المماثله العضوية الأهمية الثانية فى النسق الفكرى الإجتماعى لهربرت سبنسر بعد المبدأ التطورى. وهى نوع من المقابله بين المجتمع و الكائن الحى لأغراض معينه. ولقد بلور سبنسر المماثله بين المجتمع والكائن الحى على النحو الآتى:

ينتظم المجتمع على نفس نسق الفرد أوعلى غراره تماماً، حتى اننا نستطيع أن ندرك ماهو أبعد من المماثله بينهما حيث ينطبق نفس التعريف للحياه على كليهما. وحينما ندرك أن المجتمع يمر خلال النمو والنضج والهرم، وأن ذلك يسير على نفس المبادئ التى تحدد التحولات التى تمر بها كل من النظم غير العضوية والعضوية، ندرك مفهوم علم الاجتماع بوصفه علماً (٣٧). ويمكننا أن نقول بتحديد أكثر، أن سبنسر قد لاحظ عديدا من جوانب الالتقاء والإفتراق بين الكائنات الاجتماعية والكائنات العضويه يمكن تتبعها وملاحظتها، فعلى صعيد اوجه الالتقاء يمكن رصد الملامح التالية:

أولاً: يتميز كل من المجتمع و الكائنات العضوية عن الماده غير العضويه، بالنمو الواضح خلال الشطر الاكبر من وجودهما، فالرضيع ينمو لكى يصبح رجلاً، والمجتمع الصغير ينمو ليصبح منطقه متروبوليتانيه، وتصبح الدوله الصغيره امبراطوريه.

ثانياً: تنمو كل من المجتمعات و الكائنات العضويه وتتطور فى

الحجم، كما أنها تنمو فى درجه تعقدها البنائى. وهنا لم يكن سبنسر يقصد المقارنه بين تطور المجتمع وتطور الكائن الحى، بل كان يقصد أن الكائنات البدائيه بسيطه،و الكائنات العليا معقده، وكذا المجتمعات.

ثالثاً: يصاحب التفاضل أو التمايز التقدمى فى البناء، سواء فى المجتمعات أوفى الكائنات العضوية، تمايز تقدمى فى الوظائف. وهذا يعنى أن كل عضو يؤدى وظيفة محدده لمركب الكائن العضوى، كما أن التنظيمات المختلفه تؤدى وظائف مختلفه فى المجتمع الذى ينقسم الى مثل هذه التنظيمات.[٣٨]

رابعاً: يؤدى التطور، سواء فى المجتمعات أو الكائنات العضوية، الى تباينات فى البناء والوظيفه، وكل منهما يجعل الآخر ممكنا.

خامساً: اذاكنا ننظر الى الكائن الحى بوصفه جُماعاً لوحدات تعيش منفرده فإن مجموعه الكائنات البشريه أو المجتمع الانسانى يمكن النظر اليه بوصفه كائناً. وقد سار سبنسر على هذا الخط الفريد من التبرير المنطقى الى مماثله ابعد مدى، فحياه الجميع قد تدمر وتفوض ، ولكن الوحدات تستمر فى الحياه ولو للحظه، وذلك ينطبق على الكائنات الحية، كما ينطبق على المجتمعات.

أما على صعيد أوجه الإفتراق، فيمكن الاشاره الى الفروق الهامه بين المجتمعات والكائنات الحيه التاليه:

أولاً: إن أعضاء الكائن الحى تكون كلا ملموساً، أما اجزاء المجتمع فحره وعائمه ومشتته بدرجات متفاوته.

ثانياً: إن الوعى أو الشعور يتركز فى جزء صغير من كل الكائن الحى، بينما نجده ينتشر فى الأعضاء الافراد فى المجتمع.

ثالثاً: إن أعضاء الكائن الحى إنما توجد لتحقيق الفائدة للكل، بينما يوجد المجتمع لمجرد تحقيق الفائده لأعضائه أو لعناصرة.

والواقع أن سبنسر قد استخدم المماثله استخداما واسع النطاق. ولقدمكنته هذه المماثله بالفعل، من تقديم معالجة بنائيه وظيفية للمجتمع، لاتزال تمثل احدى أدوات التحليل الاساسيه فى علم الاجتماع حتى الآن. ويعد تحليل سبنسر لعملية تباين البناءات والوظائف خلال التغير التطورى، من أكثر التحليلات كفاءة ووضوحاً، كما أنها قد دفعت به فى الوقت ذاته الى مزيد من القدره على تشييد نماذج واضحه لانماط متميزه للمجتمعات البشرية(٣٩). كان سبنسر أول من طبق بشكل منهجى مفاهيم البناء Struc-tre والوظيفة Function، وهما من المصطلحات التى استخدمت طويلا من قبل علماء النفس والتشريح فى دراسه الحياه الاجتماعيه. كتب سبنسر يقول: «لايمكن أن يكون هناك فهم حقيقى للبنيه دون فهم حقيقى لوظائفها»، وأشار الى أن المجتمعات متناظره مع الكائنات البيولوجيه، لأن «التباين التقدمى للبنى فى مسار نموها، مصحوب بتباين تقدمى للوظائف» وفى المجتمعات المختلفه تكون «كل أجزاء المجتمع متماثلة فى طبيعتها، ونشاطاتها»، وبالتالى فهى تؤدى نفس وظائف المجموع، بينما فى المجتمعات «الناميه» تؤدى كل بنيه متمايزه وظيفه محدده لدعم الكيان الاجتماعى(٤٠).

المصـــادر:

(١) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠،ص٤٧.

(٢) ج.و.بورسون، الموسوعه الفلسفه المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، الانجلو المصرية، القاهرة،ص١٧٩.

(٣) تيماشيف، مصدر سابق،نفس المكان.

انظر أيضاً: هاينزموس، الفكر الاجتماعي: نظره تاريخيه عالميه،ترجمة السيد الحسيني وجهينه سلطان العيسى، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠، ص٣٧.

(٤) غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفه الجامعيه، الاسكندريه،١٩٨٦،ص٣٠٦.

(٥) هنرى ايكن، عصر الايدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، الانجلو المصرية، القاهرة،١٩٦٣،ص١٩٧.

(٦) المصدر السابق، ص ص١٩٧ .١٩٨.

(٧) احمد ابو زيد، التطوريه الاجتماعيه، فصل فى كتابه: دراسات فى الانسان والمجتمع والثقافه، (ج١): مقدمات نظرية فى الانسان والكون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعيه والجنائيه، القاهرة،١٩٩٦،ص٣٨٥.

(٨) السيد الحسينى، مفاهيم علم الأجتماع، دار قطرى بن الفجاءة، الدوحه، قطر،١٩٩٢،ص١٨.

(٩) هنرى ايكن، عصر الايدولوجيه، مصدر سابق، ص ص١٩٨/١٩٩.

(١٠) المصدر السابق، ص١٩٩.

(١١) انظر: علاء حمروش، تاريخ الفلسفه السياسيه، دار التعاون و للطبع والنشر، القاهره، ١٩٨٦،ص١٤٢.

(١٢) محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندريه،١٩٨٩،ص ص ١٥٤/١٥٥.

(١٣) هنرى ايكن، مصدر سابق، ص ص١٩٩/٢٠٠

(١٤) المصدر السابق، ص ص٢٠٠/٢٠١

(١٥) نفسه،ص٢٠٢.

(١٦) غريب سيد احمد، مصدر سابق،ص٢٠٩.

(١٧) انظر - تيماشيف ، نظرية علم الإجتماع، مصدر سابق، ص ص ٣٨/٥٣- محمد على، تاريخ علم الإجتماع، مصدر سابق، ص ١٥٢

(١٨) محمد على محمد، المصدر السابق،ص ص ١٧٦/١٧١.

(١٩) المصدر السابق،ص١٦٧.

(٢٠) تيماشيف، مصدر سابق ، ص٥٥.

(٢١) المصدر السابق، نفس المكان.

(٢٢) نفسه، ص٥٦ ،انظر كذلك ص٦٥.

(٢٣) السيد الحسينى، مفاهيم علم الاجتماع، مصدر سابق،ص٥٦

(٢٤) محمد على، تاريخ علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ص١٦٨/١٦٩.

(٢٥) المصدر السابق،ص١٦٩.

(٢٦) المصدر السابق،ص١٧٠.

(٢٧) هنرى ايكن، عصر الايدولوجية، مصدر سابق، ص ص٢٠٤/٢٠٥.

(٢٨) هاينزموس، الفكر الاجتماعى: نظره تاريخيه عالميه، مصدر سابق،ص٣٧.

(٢٩) المصدر السابق،ص٣٨.

(٣٠) انظر - تيماشيف، مصدر سابق،ص٥٠.

(٣١) راجع: تيماشيف، مصدر سابق،ص ص ٥٠/٥١.

- محمد على محمد، مصدر سابق،ص١٥٧.

(٣٢) المصدر السابق مباشره، نفس المكان.

(٣٣) تيماشيف، مصدر سابق،ص٥٣.

(٣٤) غريب سيد احمد، مصدر سابق،ص٣٠٧

(٣٥) هاينزموس، الفكر الاجتماعى: نظره تاريخيه عالميه، مصدر سابق، ص ص٣٩/ ٤٠

(٣٦) هنرى ايكن، مصدر سابق،ص٢٠٢.

(٣٧) تيماشيف، مصدر سابق،ص٥٦.

(٣٨) المصدر السابق، ص ص٥٦ . ٥٧.

(٣٩) محمد على محمد، تارخ علم الأجتماع، مصدر سابق،ص١٦٥.

(٤٠) مجموعة من الكتاب، نظريه الثقافه، ترجمه على سيد الصاوى، مراجعه الفاروق زكى يونس، عالم المعرفه، المجلس الوطنى للثقافه والفنون والآداب،الكويت يوليو١٩٩٧،ص ص٢٠٥ . ٢٠٦.

الفصل السابع

إميل دروكايم
الظاهرة الإجتماعيه بين القواعد المنهجية وحتمية الدراسات الامبيريقية
(١٨٥٨ - ١٩١٧)

الفصل السابع

إميل دوركايم
الظاهرة الاجتماعية بين القواعد المنهجية
وحتمية الدراسات الامبيريقية
(١٨٥٨ - ١٩١٧)

أولاً: الخلفيه التاريخية والإجتماعية:

ولد إميل دور كايم E. Durkheim (١٨٥٨ -١٩١٧) فى مدينة إيبينال Epinal بمقاطعة اللورين جنوب شرق فرنسا، من أسره يهوديه تتمسك بالتقاليد الدينية. وقد شغف دوركايم بالتدريس، فآلى على نفسه أن ينشغل بها، مفضلا إياها على العمل كرجل دين، وهى المهنه التى تطلع اليها أفراد أسرته. وبعد أن استكمل دور كايم دراساته بمدرسة المعلمين العليا بباريس، سافر الى المانيا حيث درس الإقتصاد، والفولكلور، والانثروبولوجيا الثقافية، ثم عيّن مدرساً بجامعة بوردو Bordeaux (١٨٧٧ - ١٨٩٦)، والتحق بجامعة باريس عام ١٩٠٢[١]. وقد أسس "الحوليه الاجتماعيه" L'Année Sociologique عام ١٨٩٧ التى» ظهر العدد الأول منها عام ١٨٩٨، والتى ظلت لسنوات عديدة الدوريه الأساسيه للفكر السوسيولوجى والبحث فى فرنسا، والتى أصبحت مركزا أساسياً لعدد من الدارسين الشبان الذين التفوا حول درو كايم، اعجابا باتجاهه السوسيولوجى[٢]. وخلال فترة عمله بجامعه بوردو، توزع عمله بين التدريس الجامعى، والإشتغال بالبحث العلمى، حيث واصل نشر مجموعه من المقالات النقديه، وأنجاز رسالته للدكتوراه عن تقسيم العمل الاجتماعى (١٨٩٣)، ثم نشر عام (١٨٩٥) كتابه « قواعد المنهج فى علم الإجتماع" الذى عبر فيه بصوره واضحه عن منهجه وإطاره التصورى. وبعد ذلك بعامين (١٨٩٧) أصدر دراسته عن "الإنتحار". وقد إنتقل درو كايم بهذه

...سمال الثلاثه الكبرى الى الصفوف الأولى فى الوسط الاكاديمى.

إنتقل دروكايم عام (١٩٠٦) إلى العمل بجامعه السوربون ليشغل وظيفة " كرسى التربيه" بها، ومنحته الجامعه عام (١٩١٣) شرف شغل أستاذ أول كرسى للتربية وعلم الإجتماع فى فرنسا. وفى عام (١٩١٢) نشر درو كايم آخر وأهم أعماله " الصور الأولية للحياة الدينية"(٣).

ثانياً: دوركايم: تأثير سابقيه، ومعاصريه .

وبإمكاننا رد الأصول المعرفية التى أثرت على تشكيل تفكير دروكايم إلى المصادر الثلاثة الآتيه:(٤)

(١) المذهب العقلانى الديكارتى وتأكيده على التحليل التصورى الدقيق.

(٢) عصرالاستنارة الفكرية الذى يعتبر عصراً جديداً يتحقق فيه الاستخدام الحر غير المقيد للعقل.

(٣) المذهب الوضعى لدى كونت، الذى أثار محاولة وضع علم جديد للمجتمع عن طريق مناهجه ومداخله، ليتخذ مكانه بين العلوم الأخرى، بقدرته على اكتشاف القوانين ووضع التعميمات وتوقع التنبؤات.

غير أن هذه التأثيرات التكوينية، لم تكن فقط هى التى تركت بصماتها على التفكير الدوركايمى، فالواقع، أن النظرية الحديثه للتطور، لم تكن بعيده عن هذا المجال، ولم يقل تأثيرها على المنتج الدوركايمى، عن تأثير المذهب العقلانى الديكارتى، وأفكار فلسفة التنوير، وفلسفه كونت الوضعيه.

والحقيقة، فقد كان دور كايم واسع الاطلاع، متعدد القراءات، الأمر

الذى يعنى أن محاوله التوصل إلى كافه الروافد الفكريه التى أفاد منها وتأثر بهامسأله يصعب الوقوف عليها الى حد كبير، فمع أنه كان على وعى كبير بالأثر الهام الذى خلفه عليه الإتصال الفكرى بين العلماء، وبخاصة علماء المدرستين الألمانيه والبريطانيه، الا أن أفكاره بوجه خاص تضرب بجذورها فى التاريخ الثقافى الفرنسى وعلى وجه التحديد أعمال روسو J.J.Rousseau (١٧١٢ -١٧٧٨) ومونتسكيو Montesqueu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ومن قبلهما كونت Comte(١٧٩٨-١٨٥٧)، وسان سيمون Saint Simon (١٧٦٠ - ١٨٢٥)

أما جان چاك روسو، فإن فكرته عن " الاراده العامه " Le volonté générale تعد من ابرز المؤثرات وأولها فى تشكيل فكر دوركايم. ففكرة الاراده العامه هذه، تدرك المجتمع بوصفه تعبيراً عن التضامن الاجتماعى، الذى يقوم، على اراده الأفراد أنفسهم وفى جملتهم[٥] . ويعترف دوركايم بفضل "روسو" فى التمييز بين الظواهر الاجتماعيه والنفسيه حين يقول " أن روسو كان واعيا تماماً بخصوصية النظام الاجتماعى، إذ فهمه بوصفه نظاماً من الوقائع المختلفة نوعيا عن الوقائع الفردية، أنه عالم جديد تماماً يسمو فوق العالم السيكولوجى».[٦] كما أن فكره ترابط الظواهر الاجتماعيه والثقافيه التى أخذها ماركس عن ج.هيجل Georg Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) قد نقلها دروكايم عن مونتسكيو، الذى لم يعزل القانون عن الاخلاق أو التجارة أو الدين أو غير ذلك .. إلخ، بل رآه متفاعلاً مع كافه عناصر الحياه الاجتماعيه ومظاهرها[٧].

والواقع أن دور كايم وإن كان قد أعترف بفضل روسو وكتابه

السياسي والفلسفي ذائع الصيت، " العقد الإجتماعي" Du ContratSo-cial (١٧٦٢)، على إجراء تطوير على بعض أفكاره الاجتماعيه وبخاصة مبدأ التضامن، فإنه يعترف كذلك بنضل عظيم لكونت وسان سيمون، حيث يُعد الأول: أول من تمتع بتصور محدد عن علم الاجتماع ، والمهام المنوطه به، أما الثانى فقد نحت لفظ «علم الإجتماع» Sociology ليصبح مسمى جديد لعلم الطبيعة الإجتماعية، الذى ينهض على دراسه المجتمع دراسه علميه، ويتخذ من ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية موضوعاً له. وفى هذا الخصوص يعترف دوركايم أيضاً بأن القوة الموحدة للمعتقدات الأخلاقية بوصفهاأساس للتضامن والتكامل الذى يترتب على تقسيم العمل الإجتماعى ، هى أفكار مستمده من أوجست كونت وسان سيمون (٨).

وإذا كان دوركايم قد تأثر بمبادىء عصر التنوير، وبأفكارفلاسفته، وبخاصه أنصار نظريه العقد الاجتماعى، والفصل بين السلطات، فإن تأثره بالفلسفات المناهضة للتنوير، وبكتابات جماعات الثورة المضاده من أمثال جوزيف دي ميستر Joseph De maistre(١٧٥٤ - ١٨٢١)، ولويس دى بونال Louis De Bonald (١٨٧٤ - ١٨٥٠)، وغيرهما من معاصرى حركة المعارضة للفلسفة الفردية التى قام عليهاعصر التنوير، لم يكن بأى حال من الأحوال أقل من تأثره بأفكار عصر الاستناره ذاته. فلقد أوضحت بعض الكتابات المعنية برصد نشأة وتطور الأفكار فى المجتمع، أن "دوركايم قد ألبس أفكار ومقولات "بونال" و"مستير" وغيرهما- وهى الأفكار المعاديه للمنطق والعقلانية-،رداءً منهجياً، وخلع عليها قيمة علميه وموضوعية، وهى أفكار لم تكن مضاده للعقل والمنطق فقط، وإنما للإصلاح والثورة أيضا. ولعل ذلك يتضح فى تأكيده على الاعتماد التام للفرد على

المجتمع، وتأكيده على ضروره السلطه، ... إلخ، وهى كلها أفكار تؤكد أن تأثر دوركايم بالفلسفات المعاديه للتنوير والثوره والاصلاح، قد فاق بكثير تأثره بأفكار التنوير ذاتها(٩).

وفى تحليله للكيفية التى تأثر بها دوركايم بمعاصريه من هؤلاء الفلاسفه، يذهب محمود عوده بأننا لانمتلك الدليل على أن دوركايم قد قرأ لهؤلاء الفلاسفة الرومانسيين والمحافظين بشكل مباشر. غير أن اطلاعه على افكارهم - من خلال كونت - لم يكن خافياً. كما يرجع أن يكون هذا الاتصال الفكرى قد حدث من خلال انفتاحه على كُتاب الحركه الاجتماعيه الكاثوليكية، التى كان تأثيرها ونفوذها واضحا فى عصر دوركايم، وهى الحركة التى حاولت التوحيد بين تعاليم المفكرين الكاثوليك الليبراليين، وبين التفسيرات التقليدية للطبيعة العضويه للروابط الاجتماعية(١٠).

يتعين علينا أيضاً، الإشاره إلى بعض التأثيرات الثقافيه لمعاصرى دروكايم، والتى أفاد منها، تلك التى تمثلت بشكل خاص فى أعمال المؤرخ فوستيل دى كولانج، والفيلسوف إميل برتو وغيرهما. ويبدو أن التأثير الهام الذى لعبة جابريل تارد Gabriel Tartd (١٨٤٣- ١٩٠٤) قد ترك بصماتة فى تطور دور كايم الفكرى. ولعل ذلك يتضح فى الصراع بين أفكار كل من درو كايم وتارد الذى بدى فى بداية الأمر على أنه صراع بين النزعه الفرديه والنزعه المضاده للفردية. لكنه مالبث أن تلاشى بمرور الزمن، خاصه حينما بدأ بعض العلماء يؤكدون أن الظواهر الاجتماعية ليست ذاتية، كماأنها كما إنها ليست موضوعية أيضاً. وتارد الذى أشتهر كخصم لدود

لدور كايم، كان يجمع بينهما مساحه واسعه من الحوار والجدل والمناقشات النظرية، وقد أسهمت هذه الحوارات إلى حد كبير فى تشكيل قدر هائل من أفكاره وتصوراته الاجتماعيه والنفسيه.

غير أن هناك رافداً أوربياً آخر، يتمثل فى أعمال بعض المفكرين الأوربين مثل سبنسر Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣)، وجمبلوفيتش Gum-plowicz (١٨٣٨-١٩٠٩)، وتونيز Tonnies (١٨٥٥-١٩٣٦). فلقد كان لهذا الرافد أيضا تأثيره القوى على بعض الأفكار الدوركايمية، حيث نلمح مثلاً تقارباً ملحوظاً بين تفرقة تونيز بين المجتمع المحلى والمجتمع، وفكرة دوركايم عن التضامن الآلى والتضامن العضوى .كذلك نجد وجه التقاء بين تفرقه سبنسر الشهيرة بين " مجتمعات عسكرية، وأخرى صناعية" ، وما قدمة "دوركايم" من تمييز بين مجتمعات بسيطه ومجتمعات إنقسامية متعددة، ومجتمعات انقساميه متعدده بسيطه التركيب، ومجتمعات إنقسامية متعددة معقدة(١١).

ومهما يكن من أمر، فقد كان دوركايم معبراً عن عصره، وعن تأثره بالإتجاه الوضعى الذى كان سائداً فى ذلك العصر، والذى كان ينادى بأن العلوم الاجتماعية يجب عليها أن تستعير مناهج العلوم الطبيعية،فى معالجة الظواهر الاجتماعية. فمما لاشك فيه أنه كان جزءاً من المناخ الثقافى الفرنسى« بصفه خاصة، والأوربى بصفه عامه، بل كان امتداد للتاريخ الثقافى الفرنسى والأوربى(١٢).

ثالثا: علم الاجتماع عند دوركايم:-

من النقاط الهامة التى ترتبط عند اميل دوركايم، إرتباط وثيقاً بطلب موضوعية علم الإجتماع، محاولتة الجاده، لتحديد الموضوع الخاص المتميز لهذا العلم، وهو دراسه الوقائع الإجتماعية. وهى عبارة تعنى ان دوركايم عندما أراد أن يحتفظ لعلم الاجتماع بكيانه الخاص كعلم وضعى كان عليه أن يحدد موضوع هذا العلم الجديد بطائفة معينة من الظواهر، بحيث لا يشترك معه أي علم آخر فى دراستها، فهو علم دراسة المجتمع بصفتة مصدراً لتشكيل الفرد وقولبته كيفما شاء ضمن أطره الثقافية. ومن ثم فقد اصبحت مهمة علم الاجتماع عنده هى دراسة العلاقات الإجتماعية وتفسيرها.

والواقع أن دوركايم قد طرح تصوراته حول مفهوم "المجتمع" فى وقت كان علم الاجتماع ما يزال يناضل فيه من أجل استقلاله وتحديد هويته. كانت المشكلة الاساسية بالنسبة لعلم الاجتماع تتمثل فى تحديد مجال تخصصه وتميزه عن تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى كالاقتصاد والسياسة وعلم النفس. لذلك كان دوركايم مدفوعاً لتأكيد قضية أساسية هى أن المجتمع يمارس ضغوطاً خارجية تختلف فى طبيعتها عن تلك الضغوط التى تمارسها الدولة أو العوامل الاقتصادية أو أية مصادر أخرى للتأثير. وربما كان ذلك هو الذى دفع دوركايم إلى تأكيد فكره الوجود المستقل للظواهر الاجتماعية وضرورة تفسيرها بظواهر اجتماعية أخرى. ان ذلك يعنى أن المجتمع هو وحده كليه لا يمكن اختزالها إلى مجرد مجموعة من الأفراد أو عدد من الصفقات والعقود الاقتصادية والمالية. فالمجتمع يوجد فى قلب العلاقات الاجتماعية المعقدة وفى سياق الاعتماد المتبادل

الذى يوجد بين الأفراد، وبالتالى ينعكس فى شكل "ضمير جمعى" ونظام اخلاقى اجتماعي، قادر على خلق نوع من التماثل العقلى والعاطفى بين الأفراد(١٣).

ويؤكد (دوركايم) فى كتاب (قواعد المنهج فى علم الاجتماع-١٨٩٥) إنه إذا ما أراد علم الاجتماع ان يكتسب الطابع العلمى الحقيقى، فإن عليه دراسة موضوعاته بنفس الطريقة التى تدرس بها العلوم الطبيعية موضوعاتها. ومعنى ذلك، فإن على علم ان يتخلى عن النظره التأملية الاستبطانية، وإن يتبنى - بدلاً من ذلك - نظره موضوعيه تمكنه من دراسة الظواهر الملموسة التى يمكن إدراكها ومعالجتها فى ذاتها(١٤).

يرى دوركايم ان الصفة "اجتماعى" تطلق على كل حادثة انسانية. وقد أدى ذلك إلى إختلاط العلوم التى تدرس الواقعة الانسانية كعلم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع، إلا أن الظاهرة الاجتماعية توجد خارج شعور الفرد، ولذلك فهى ليست ظاهرة عضويه أو نفسيه. كما أن من خصائصها أنها زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها علية. أى ان الظاهر الاجتماعية" حالة من حالات الجماعة التى تتحقق لدى الافراد لأنها تفرض نفسها عليهم فرضاً، فهى توجد فى كل جزء من اجزاء المجتمع، لأنها توجد فى المركب الأصلى الذى ينشأ بسبب إتحاد اجزائة"(١٥).

ولقد حدد دوركايم معنى الظواهر الاجتماعية، بأنها" طرق للسلوك والتفكير والشعور خارجة عن الفرد ولها من قوه التأيثر ماتستطيع به أن تفرض نفسها على الفرد". الظاهره الاجتماعية إذن ليست من صنع الأفراد، بل هى مفروضة عليهم، رسمت لهم فى حدود القانون والاعراف العامة. ولقد عرفها وتلقاها الانسان عن طريق التعليم. وكثيراً ما يؤدى الفرد مسلكا

معينا ويقوم بتبعات دون ان يعرف الكثير عن أصولها ونشأتها، ويصدق ذلك بصفة خاصة على المعتقدات والشعائر الدينية وغيرها، كالعلامات والتعبيرات المختلفة التى يعبر بها الإنسان من أفكار، ويُكون مجموعة ما يسمى باللغة. يدخل فى ذلك أيضاً النظم المختلفة التى تؤثر فى الانسان كالنظم الاقتصادية او القرابية أو السياسية، فكل هذه الظواهر وجدت قبل الفرد ومن ثم فهى خارجه عنة.

هذا وتتصف الظواهر الإجتماعيه بصفة الجبرية، ذلك أن الظاهره الإجتماعية تفرض نفسها على الفرد سواء اراد ام لم يرد. فالانسان على سبيل المثال إذا اراد أن يخرج عن قواعد القانون، شعر بقوه تصده، وتمنعة من الوقوع فى ذلك الفعل، بل إذا خرج فعلاً عن القانون، فإن هناك العديد من الوسائل التى تكفل بأن يصلح المجتمع من هذا الخطأ[١٦]. أى أن الظاهرة الاجتماعية تنطوى على قوه قاهره، ملزمة، تفرض نفسها على أفراد المجتمع، وتعبر عن قوه تعلو عن الافراد وهى العقل الجمعى (Consicience Collective) فإذا ما حاول الفرد الخروج على جبرية الظاهر الاجتماعية، تعرض للعقاب، الذى يتمثل فى صور مختلفه:

- قد يكون نوعا من القوة المادية

- قد تكون هناك جزاءات منظمة او غير رسمية.

- السخرية التى تلحق بمن يخالفون العادات سواء عن قصدأوبدون قصد.

ويعتقد بعض الدارسين ان هناك خاصية ثالثة وهى" العمومية" ،غير

أن دوركايم يرى ان العموم ليس صفه جوهرية فى الظواهر الاجتماعية ،فليست الظواهر اجتماعية لأنها عامه، ولكنها اجتماعية لانها اجتماعية، وتفسير ذلك انة لما كانت الظاهرة الإجتماعية إلزامية، فان الافراد جميعهم أو معظمهم يتمسكون بها. ومن هنا تأتى عموميتها Generalite ، وهو فى ذلك يخالف"تارد"Tarde لأن الأخير عزى العمومية الى المحاكاه التى تؤدى الى انتشار الظواهر الاجتماعية وتعميمها، فا لإلزام - فى رأى تارد - يأتى من العمومية، بينما العكس لدى دوركايم(١٧).

كما اهتم دروكايم أيضا فى دراستة عن قواعد المنهج فى علم الإجتماع بكل ما يوضح أسبقية المجتمع على الفرد وقهره له. فالمجتمع واقع مستقل له خصائصة المميزة التى لاتوجد فى أى شىء آخر والتى تختلف عن تجسيداتها الفردية.ولكل ظاهره من ظواهر المجتمع وظيفه أساسية تساهم بها فى خلق التكامل الإجتماعى. ويكشف دوركايم فى هذا الكتاب عن نزعتة المحافظة، فأحذ القضايا المنهجية الاساسية عنده، تلك القضية التى تذهب الى القول بالواقع الموضوعى للحقائق الاجتماعية، واعتبار النظام القائم موضوعيا وحقيقياً،إنما يمس فى واقع الأمر اهمال الميول القائمة لرفضة. فضلاً عن ان هذه القضية المنهجية تبالغ فى فصل الحقائق الاجتماعية عن اراده الافراد، فقد انصب تركيز دروكايم على القهر الخارجى الذى تمارسة هذه الحقائق على الأفراد، دون الاهتمام بقدره الأفراد على تغيير هذه الحقائق. وتلك مسأله هامة، تثير الكثير من الجدل وبها قدر غير قليل من الصحة والمنطق.(١٨)

ولكى يؤكد دروكايم موقفة الوضعى الخالص، أعلن إيمانة بالعقل من جهه وبالعلم من جهه أخرى، على اعتبار انهما من الملامح الرئسية لنزعتة

الوضعيه والسوسيولوجية على السواء. كما اكد أيضا على ضروره منهجية هامة وهى إمكان تطبيق مبدأ السببية فى تفسير الظواهر الإجتماعية،الامر الذى يدعم هدفاً دوركايمياً اصيلاً، وهو محاوله تدعيم علم الاجتماع وتثبيت أقدامة، بإكتشاف الاسس المنهجية التى يرتكز عليها علم الاجتماع الوضعى.(١٩).

وعلى هذا الاساس، حاول دوركايم ان يؤكد ان دراسة علم الاجتماع انما هى دراسة الظواهر الاجتماعية على نحو وضعى، حتى يتيح لنا الفرصة لفهمها وتحليلها. ولقد أشار إلى هذا الخصوص فى مقدمة العدد الأول من الحولية الاجتماعية الى ان الظواهر الاجتماعية لاتخضع للعشوائية وانما تخضع لقوانين منظمة، يمكن للفكر الانسانى التوصل اليها بشرط استخدام المنهج العلمى.(٢٠).

وعلى الرغم من ان دوركايم قد إنتقد بعض جوانب النظرية السوسيولوجية عند كونت، فإن النموذج العضوى الذى يقوم على أساس الإتفاق أو الإجماع عند دوركايم، يدين بالكثير لآراء كونت. فقد قدم دوركايم كما هو الحال عند مؤسس علم الاجتماع، فلسفة وضعية بناءه فى مواجهه فلسفة السلب او النفى والنقد التى تبناها أنصار بعض الاتجاهات الاشتراكية. غير أن دوركايم لم يفسح مكاناً مناسبا فى تلك الفلسفة الوضعية أو فى نظريتة العامه أو فى نظريته عن السياسه الوضعية، لبعض المفاهيم كالتدرج الاجتماعى أو الانقسام الطبقى ومشكلات القوة والصراع السياسى ..الخ(٢١).

ومن الضرورى فى واقع الأمر، التعرف على موقف دوركايم من قضية تقسيم العمل الاجتماعى. لقد اتخذ دوركايم من هذه القضية موقفاً محدداً ان لم يكن حيادياً، فهو يذهب الى ان النمط "الطبيعى" أو" المألوف" من

تقسيم العمل يؤدى الى التبادل الاجتماعى وظهور قيم أخلاقية مشتركة. أما النمط "الشاذ" من تقسيم العمل فقد يؤدى الى تباين وتناقض المصالح الاجتماعية[٢٢].

و يكشف كتاب تقسيم العمل الإجتماعى (١٨٩٣) أن قضية الوحدة الإجتماعيه أو التضامن هى الشغل الشاغل لدروكايم. وهو (أى تقسيم العمل) القضية التي قدمها دوركايم لمواجهة الصراع الناتج عن التنافس وزيادة السكان. وهو بذلك يكون قد أحال مشكلة الصراع إلى مشكلة تباين فى الادوار يؤدى الى التضامن. فالوظيفة الاساسية التي يقوم بها تقسيم العمل هو تحقيق التضامن فى المجتمع او تحقيق التكامل او استعادتة. يقول دروكايم: "ان وظيفه تقسيم العمل الحقيقية هى خلق الاحساس بالتضامن بين شخصين أو اكثر، وهدفه ينحصر فى خلق التماسك بين الاصدقاء،وان يطبعهم بطابعه. فتقسيم العمل لايؤدى الى التفكك وصراع المصالح ولايكشف عن مظاهر عدم المساواه كما يذهب الماركسيون. ولكنة يؤدى الى الوحد والتضامن.

لقد ذهب دوركايم فى هذا الكتاب الى أن إنهيار الأساليب التقليدية لتنظيم الإنتاج، قد جعل تقسيم العمل الحديث، خاليا من القواعد، الاخلاقية بسبب اتساع نطاق التخصص، وتفاوت الثروات وافتقاد الاجماع الاجتماعى الحقيقى، منتهياً الى "ان الحاله المرضيه للمجتمع الحديث تعنى ان الكيان العضوي الاجتماعي، قد وصل الى درجة عالية من التفكك التي تتطلب إعادة تحقيق التضامن الاجتماعى."[٢٣].

ولكن هل التضامن رهن بتقسيم العمل فقط، اى انه لايوجد فى المجتمع الذى لايعرف شكلاً من أشكال تقسيم العمل؟ الإجابة بالنفى

بطبيعه الحال. فالتضامن قائم فى المجتمع سواء عرف تقسيم العمل أم لم يعرف. الاختلاف يكمن فى نوعية التضامن. ففى المجتمعات البسيطه التي لاتعرف تقسيم العمل، يكون التضامن آليا يستمد قوته من الضمير الجمعى و القانون القهرى. وعندما يزداد المجتع تعقداً، وتزداد درجة اللاتجانس فيه، يظهر نوع أعلى من التضامن قائم على تقسيم العمل والتخصص، وأعنى به التضامن العضوى. وهو يستمد وجوده من القانون التعويضى الذى يحل محل القانون القهرى فى مجتمع التضامن العضوي(٢٤).

ويعد مفهوم الضمير الجمعي Collective Consciousness مفهوم محورياً فى فكر دوركايم. فمنه يستمد المجتمع وحدته وتضامنه. ولقد ذهب دوركايم فى كتابه "تقسيم العمل" الى ان الضمير الجمعى يتألف من التصورات والعواطف الشائعة بين الافراد الذين يكونون غالبية اعضاء الجماعه. امافى كتابه "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" فقد ذهب الى ان الضمير الجمعى يمارس على الافراد ضغطاً بحيث يخلق بينهم تماثلاً عقليا وعاطفياً. وإذا كان دوركايم قد ركز على أهمية الضمير الجمعي فى مجتمع التضامن الآلى،فإنه لم يهمل دوره فى مجتع التضامن العضوي. فالتعاقد الذى هو اساس التضامن العضوى، لايستمد قوته من ذاته فحسب، وانما هو محصلة نوع من التنظيم القانونى والعرفى. وهو تنظيم اجتماعى فى اساسه، جوهره التصورات الجمعية التي تنشأ من تفاعل الافراد(٢٥).

والواقع ان تركيز دوركاريم على فكره التضامن،صدر كما يؤكد بعض العلماء عن خوفه من الصراعات الاجتماعية والسياسية التي كانت محتدمة فى عصره. فقوه الحركات الاشتراكيه كما شاهدها فى اوربا، وما قدمة الفكر الاشتراكى من تحليلات سوسيولوجيه وحلول مقترحه لمشكلات المجتمع،

دفعته الى البحث عن صيغة قادره على التوفيق بين النسقين النظريين المتصارعين فى عصرة(النظرية الماركسية والنظرية الوضعيه)، وان كان قد فشل فى تحقيق مثل هذا التصالح الايديولوجى المزعوم(٢٦).

وعلى الرغم من الهجوم الشرس الذى شنه دوركايم على هربرت سبنسر فى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى، فإن كثيراً من أفكار دروكايم، لاتختلف كثيراً عن افكار سبنسر فى بعض الجوانب. فقد اهتم دوركايم فى المقام الأول بدراسة العوامل التي أدت الى احداث التكامل الإجتماعى، وإنتهى فى ذلك الى تقديم ثنائيتة المعروفه عن نمطين من انماط المجتمعات هما المجتمع الانقسامىSegmental Society، والمجتمع المتباينDifferentiated Society(٢٧).

ويتميز المجتمع الاول بالتجانس، نتيجة لضعف مستوى تقسيم العمل الى درجة كبيره، بحيث يكاد يكون مقصوراً على تقسيم وفقاً للجنس والعمل. ويتكون هذا المجتمع من وحدات قرابية متماثلة من الناحية البنائيه. فالقرابه اذن هى احد العوامل التي تسهم فى تكامله. ويرى دوركايم ان التكامل الاجتماعى فى هذه المجتمعات هو نتيجة للتضامن الآلى Mechanical Solidarity. ويعكس هذا التضامن قيم المجتمع الجمعية وضعف مستوى التخصص، كما أن الفرد لا يتمتع بشخصية مستقلة او بكيان مميز منفصل عن الجماعة التي ينتمى اليها، ويستمد منها كل مقوماته، بل تذوب شخصيتة تماماً فى نطاق الضمير الجمعى. ولذلك يشيع فى هذا المجتمع قانون عقابى له قوه الردع لمن يحاول إنتهاك النظام الاجتماعى، او الخروج على معايير الجماعه، وهذا هو وجه الشبة بين ما يقصده دوركيم هنا، وما يعنية سبنسر بالتعاون الاجبارى(٢٨).

ومن ناحية اخرى، ينظر دوركايم الى المجتمع المتباين، نظر قريبة من نظره سبنسر للمجتمع الصناعى، فكلاهما ينطوى على درجه عالية من التخصص فى الادوار، كما يشجعان الفروق الفردية. إلا أن ثمه فارقاً اساسيا بينهما، يتمثل فى ان دوركايم يشكك فى مقدره هذا المجتمع على الاسقرار دون وجود قوه اجتماعيه تعمل على تدعيم التكامل. بحيث لا يكفى التعاقد الحر بين الأفراد، بل لابد من وجود قانون مدنى يحافظ على إستمرار هذا التعاقد. ويرى دوركايم ان التكامل يحدث فى هذا المجتمع نتيجة للتضامن العضوى Organic Solidrity[٢٩].

ويعتقد درويكايم ان هناك مفهوماً جيداً هو الانواع الاجتماعية So-cial Species يتحقق فى موقف وسط بين المواقف العديدة للمجتمعات، والتجمعات الانسانية المحدودة، وتصورنا الشامل عن الانسانيه. وينهض تصنيف دوركايم للانواع الاجتماعية على تسليمة بأن المجتمعات يمكن ان تقسم الى أجزاء، بحيث بشكل كل جزء- على حدة- مجتمعاً بسيطاً. وهذه المسلمه تتسق مع مايذهب إليه كونت، فى أنه يتعين تصنيف المجتمعات وفقاً لدرجه تنظيمها، فيبدأ التصنيف عادة بأبسط المجتمعات الانسانية تركيباً، بحيث نستطيع بعد ذلك ان نصوغ مجموعة مكتملة من النماذج الاجتماعيه، تبدأ من البسيط لترقى بعد ذلك الى المجتمعات التي تتكون من اكثر من قسم واحد (عدد من القبائل او العشائر)، لتصل الى المجتمعات الانقسامية المركبه مثل المدينة او الدولة.

والحقيقة، فإن اهتمام بعض علماء الإجتماع فى الوقت الحاضر، بطرح مثل هذه التصنيفات، الا ان محاولة دوركايم لتصنيف نماذج المجتمعات الانسانية، لم تترك تأثيرا ملحوظاً على الباحثين الذين آتوا من بعدة، على نحو يوازى مساهماته الاخرى[٣٠].

وعندما حلل دروكايم أبعاد المجتمع الرأسمالى" الجديد" القائم على التجاره والصناعه، وأوضح الأضرار المترتبة على إرتفاع مطامع الأفراد وما الية من امراض اجتماعية وعلى الأخص "الانتحار". اذ ان الانتحار الناجم عن الانومى Anomie (مفهوم قُصد به التعبير عن حالة الفوضى الأخلاقية، وضعف الموجهات السلوكية والفكرية)يحدث بسبب ضعف احساس الفرد بوجود المجتمع داخله، بحيث لايجد الرادع القوى الذى يحول دون إقدامة على الانتحار[٣١].والواقع أن دراسة دوركايم عن الأنتحار (١٨٩٧) تمثل محاولة للربط بين معدلات الانتحار والفروق فى التضامن الاجتماعى بين الجماعات المختلفة. فالتضامن عنده يعد بمثابة متغير مستقل للانماط المختلفة من الفعل الاجتماعى. فإذا كان التضامن الاجتماعى ضعيفاً ينتج عنه مجموعة من النتائج الباثولوجية الذى يعتبر الانتحار واحد منها. والمعدلات المرتفعة منه يمكن ان تكون مؤشراً على نقص الاتساق العام فى المجتمع ككل اوبين جماعاته الفرديه. ولقد خلص دروكايم فى هذة الدراسة الى بعض الفرضيات العامة التى تفسر الأنتحار فى علاقتة بالتضامن فى الجماعات الاسرية والدينية والسياسية، يمكن ردها الى قضيه واحدة هى: ارتباط الانتحار ارتباطا عكسياً بدرجة التكامل فى الجماعة الإجتماعية.

ان أعظم الدروس المستفادة من تحليلات دروكايم عن الإنتحار، تتركز فى مفهوم" الأنومى. "فالأنومى، هو ظرف اجتماعى وثقافى عام يسود المجتمع، ويختلف بين الجماعات المختلفة التى ينتمى اليها الافراد. وتتناسب معدلات الإنتحار- كما يذهب دوركايم- تناسباً عكسياً مع درجة التكامل الاجتماعى لدى مختلف الجماعات. كما ان هناك درجة للانتحار تتميز بها مختلف المجتمعات والثقافات فى سائر العصور. كذلك اوضح

دروكايم ان معدلات الإنتحار ترتفع كلما ضعفت قوة" التصورات الجمعية" بسبب انهيار المعتقدات التقليدية تحت وطأه التصنيع والتفكك الاجتماعى(٣٢).

ومن الملاحظ أن تفسير دوركايم للإنتحار، قداعتمد إعتماداً اساسيا على قضيتة الاساسية الذاهبه الى ان إنعدام المعايير الاخلاقية المشتركة" يمثل ظرفاً مسبباً ومشجعاً على الإقدام على الإنتحار. أي أن التضامن الاجتماعى يحول دون ظهور حالة" الأنومى" التي تدعم العزلة والفردية، وبالتالى تجعل من الاقدام على الانتحار امراً اكثر سهوله ويسراً(٣٤).

وعلى نحو ما منح دوركايم، العوامل التى تدعم قضية التضامن الاجتماعي اهمية بارزة فى كتابية "تقسيم العمل الاجتماعى" "و الانتحار" نجدة فى كتابة: "الصور الأولية للحياه الدنية" (١٩١٢): يؤسس جسراً من العلاقة بين الدين وثنائيتة فى التضامن .إذ لاشك ان الدين يلعب دوراً هاماً فى مجتمع التضامن الآلى، اما فى مجتمع التضامن العضوى؛ فإن الدين لايساهم وحدة فى تحقيق التضامن على الوجه الأكمل. هنا تظهر الحاجه الى ميكانزمات جديده للضبط الإجتماعى والتضامن، على نحو ما سنرى بعد قليل.

لقد حاول دوركايم فى هذا الكتاب ان يدرس العلاقة بين الوجودالجمعى والتصورات الجمعية، ليبرز ويبرهن على هذه العلاقة من خلال دراسة للصور الاولية للوجود الاجتماعي، كما يتمثل فى المجتمعات البدائية. فالفعل الاجتماعى المتمثل فى الممارسات الدينية هو الذى يخلق لدى افرادالجماعة الوعى بذاتهم، وهو الذى يدعم الكيان الجماعى الواحد فى نفوس اولئك الأفراد. وتمثل الشعائر الدينية نوعاً من التعاون الفعال ذى

الآثار الايجابية. بل ان الافكار والمشاعر الجمعية لايتم تواصلها إلا من خلال حركات ظاهرية يؤديها الأفراد. فالمجتمع هو الذى يفرز الدين كتصور جمعى يكون له من السلطه الأخلاقية ما للمجتمع ذاته، وتتمثل الوظيفة الرئيسية للدين فى تحقيق التضامن الإجتماعى وتدعيمة والمحافظة علية[٣٥].

ومن المهم أن نوضح هنا ان دوركايم لم يكن ينظر الى الدين على انه ضرب من" الوهم"، ولكنة(أى للدين)يعد بداية حقيقية لكل الثقافات والحضارات. فالدين- بالنسبة لدوركايم- هو أهم وسائل تضامن الجماعة، هو القوه الغامضة التي يحس الافراد بسيطرتها عليهم مما يجعلهم يمارسون الطقوس والشعائر الدينية. والدين بعد ذلك هو الشيء المشترك داخل الجماعه، انه ينظم حياه الافرادويبعث فيهم احاسيس الامان والسعادة، ولكنة برغم ذلك يفرض عليم ضروره اتباع القواعد الدينية والاخلاقية. أما توحد الافراد مع الدين فيتم من خلال كثير من الطقوس كالضحايا والقرابين بالاضافة الى الاستعدادات الطقوسية التي تتم قبل القيام بالقنص أو صيد السمك او شن الحرب. وفضلاً عن ذلك كله، يتم التعبيرعن المشاعر الدينية من خلال الاشارات والرموز والممارسات السحرية التي من خلالها يعبر التنظيم الاجتماعى عن نفسه[٣٦].

والحقيقة ، فإنه دوركايم فى دراسته للدين، لم يحاول التعبير عن أى ضرب من التقويم ،لأنه كان يصر دائماً على ان علم الاجتماع يجب الايعبر عن التأييد او الرفض. أن مثل هذه التقويمات ذاتها، تعد من وجهة نظر دوركايم ظواهر اجتماعية. ولكل جماعه قواعدها الأخلاقية الملائمة لها. ومعنى ذلك انه لاتوجد قواعد اخلاقية مطلقة يمكن تطبيقها على كل

الجماعات. وربما دفع ذلك بعض الباحثين الى القول بأن علم الإجتماع عند دروكايم قد تحول ليصبح مذهبا أخلاقياً، ماتلبث فيه القوى الاجتماعيه ان تكون افكارا ضرورية، بل وقيماً في حد ذاتها (٣٧).

ويستشف من كتابات دوركايم على نحو مايشير زايتلن E.,Zeitlen في كتابه" الايديولوجية وتطور النظرية الاجتماعية" أنه قد الح الى اهمية التربية الأخلاقية كميكانزم آخر للضبط الإجتماعى والتضامن العضوى. فهو يؤكد على وجود قواعد أخلاقية تنظم السلوك يتعلمها الاطفال من خلال التنشئة الاجتماعية. وتستهدف عملية التنشئة هذه، تهذيب سلوك الافراد من اجل المحافظة على النظام الإجتماعى العام، وخلق كيان روحى للمجتمع. وفى هذا الخصوص أيضاً يؤكد دروكايم على اهمية إحياء الطوائف المهنية التى تطور لنفسها أخلاقاً مدنيه خاصة بحيث تعيش فى وئام ودونما صراع، وبحيث تندمج عقول الافراد فى فهم متبادل، وحتى لو ظلت مظاهر عدم المساواه البنائية قائمة.(٣٨).

والجدير بالذكر أن محاضرات دوركايم عن الوظيفة الاجتماعية للتربية، قد نشرها موس Mauss(١٨٧٢-١٩٥٠) فى وقت لاحق فى كتابين هما."التربية وعلم الاجتماع(١٩٢٢)، التربية الأخلاقية (١٩٢٥)، ليشير الى التربية على انها" عملية إستهلال تشبه تماماً عملية الاستهلال الدينى فى العصور القديمة، وبهذه الطريقة يبدا تقديم الطفل للأمة حتى يستطيع منذ سنواته الاولى اكتساب القواعد الأخلاقية العامه، ويتبين إيديولوجية المجتمع الذى ينتمى الية(٣٩).

مصـــادرالفصل:

(١) تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠،ص١٧٥

أنظر ايضا: محمود عودة، علم الاجتماع بين الرومانسيه والراديكاليه، مكتبه سعيد رأفت للطبع والنشر، ط١، القاهره، ١٩٧٦،ص١٣٤

- محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفه الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٩،ص ص١٨١/١٨٣.

(٢) انظر محمد على محمد، المصدر السابق،ص١٨٣.

محمود عودة، مصدر سابق،ص١٣٤.

(٣) انظر عرضاً لجوانب أخرى من التراث البحثى لاميل درو كايم فى.

- غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفه الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦،ص٢٦.

- علياء شكرى، علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية،١٩٧٢،ص٣٨.

(٤) غريب سيد أحمد، مصدر سابق،٣٢٦.

(٥) لمزيد من الاطلاع حول الاراده العامه كما طرحها چان چاك روسو فى كتابه العقد الاجتماعى(١٧٦٢). أنظر:

چان چاك روسو، المختار من «العقد الاجتماعى، ترجمه عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب(مكتبة الاسرة - ٢٠٠٠)، القاهرة، وبخاصة ص ص٣٩ - ٤٧.

(٦) نقلاً عن محمود عودة، علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية...، مصدر سابق، ص١٣٦.

(٧) انظر، المصدر السابق، نفس المكان.

(٨) نفس المصدر السابق، ص ص ١٣٦ . ١٣٧.

(٩) المصدر نفسه،ص١٣٧.

(١٠) المصدر نفسه،ص١٣٨.

(١١) انظر: السيد الحسيني، مفاهيم علم الاجتماع، مصدر سابق،ص ص٥٦ . ٦١.

(١٢) محمود عودة، مصدر سابق ص ص١٣٨.

(١٣) السيد الحسيني، مصدر سابق،ص٥٣.

(١٤) هاينز موس، الفكر الاجتماعي: نظرة تاريخية عالمية، مصدر سابق، ص١٢٧.

(١٥) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة (محمود قاسم) - مراجعة (السيد بدوى)، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ١٩٥٠،ص٤١.

(١٦) انظر: محمد أحمد بيومي ، تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفه الجامعيه، الاسكندريه،١٩٩٥.

(١٧) حسن محمد حسن، الفكر الاجتماعي: تياراته القديمة والمعاصرة، دار المعرفه الجامعية، الاسكندرية،١٩٩٢،ص ص٦٧/٦٨.

(١٨) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقديه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨١،ص٨٤.

(١٩) قبارى محمد اسماعيل، الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع، دار الطلبه العرب، بيروت،١٩٦٩، ص ص١٥٢/١٥٣.

(٢٠) انظر: محمد نبيل السمالوطى، الايديولوجية وأزمه علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، د. ت، ص٧٦.

(٢١) المصدر السابق،ص ص١٥١/١٥٢.

(٢٢) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، دار المعارف بمصر،١٩٨٢،ص١٢٣.

Douglas, The Social Meanings Asuicide, Princeton,1967,P.43.

(٢٣) نقلاً عن السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعيه نقدية، مصدر سابق، ص١٢٦.

انظر أيضاً - إميل درو كايم، فى تقسيم العمل الاجتماعى، ترجمه من الفرنسية إلى العربية: حافظ الجمالى، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (بيروت)، المكتبة الشرقية،بيروت،لبنان،١٩٨٢.

(٢٤) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق،ص ص٨٢/٨٣.

(٢٥) المصدر السابق، ص٨٣.

(٢٦) محمد نبيل السمالوطى، مصدر سابق،ص١٥٢.

(٢٧) محمد الجوهري وآخرون، الاقتصاد والمجتمع فى العالم الثالث، دار المعارف بمصر،١٩٨٢،ص٢٥.

(٢٨) محمد الجوهري وآخرون، دراسه علم الاجتماع، دار المعارف بمصر،ص١٨٨.

(٢٩) المصدر السابق،ص١٨٩.

(٣٠) تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠،ص ص١٩٣ . ١٩٤.

(٣١) السيد الحسيني، نحو نظرية اجتماعية نقدية، مصدر سابق،ص١٢٤.

(٣٢) احد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق،ص٨٥.

(٣٣) السيد الحسيني، مصدر سابق،ص١٢٥.

(٣٤) المصدر السابق، نفس المكان.

(٣٥) انظر: احمد زايد، مصدر سابق،ص٨٦.

- علياء شكرى، علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، مصدر سابق،ص٩٧.

- تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، مصدر سابق،ص ص١٧٠-١٧١.

(٣٦) هاينزموس، الفكر الاجتماعى: نظره تاريخيه عالميه، مصدر سابق،ص١٣١

(٣٧) المصدر السابق،نفس السكان.

(٣٨) I.Zeitlen,Ideology and The Development of Socological Theory, Prentice Hall and Indian Private Limited, New Delhi,1969,PP.252-253.

نقلاً عن:

احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصدر سابق،ص٨٧.

(٣٩) هاينزموس، الفكر الاجتماعى: نظره تاريخيه عالمية، مصدر سابق،ص١٣٢

مصادر الدراسة

١- أحمد أبو زيد، التطورية الاجتماعية، فى: أحمد أبو زيد، الانسان والمجتمع والثقافة، جـ١، مقدمات نظرية فى الانسان والكون، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٦.

٢- أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨١.

٣- إرنست فيشر، هكذا تكلم ماركس، ترجمة محمد عياتى، دار العودة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣.

٤- أحمد مجدى حجازى، العلم بين المثالية والمادية: دراسة قدمت إلى قسم الإجتماع، جامعة عين شمس، «غير منشورة»، ١٩٧١.

٥- أحمد محمد خليفة، المنهج العلمى والإشتراكية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.

٦- أديب ديمتيرى، قراءة لينين لهيجل، الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠.

٧- إسماعيل المهدوى، الجدلية بين هيجل والماركسية المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٦، القاهرة، فبراير ١٩٦٨.

٨- إسماعيل المهدوى، الحتمية والعلم الحديث، الفكر المعاصر، القاهرة، العدد (٤)، يونيو ١٩٦٥.

٩-اليان ج. ويداجرى، التاريخ وكيف يفسرونه: من كونفوشيوس الى توينبى، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

١٠- السيد محمد الحسينى، تاريخ الفكر الاجتماعى، دون ناشر، ١٩٩٧.

١١- السيد الحسينى، مفاهيم علم الاجتماع، دار قطرى بن الفجاءة، الدوحة، قطر، ١٩٩٢.

١٢- السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٢.

١٣- السيد محمد الحسينى، علم الاجتماع السياسى: المفاهيم والقضايا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٣.

١٤- السيد يسن، الإتجاهات الحديثة فى علم الإجتماع الماركسى، الفكر المعاصر، القاهرة، العدد (٥٩)، يناير ١٩٧٠.

١٥-إمام عبد الفتاح إمام، الجدل والعلوم الإنسانية، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد(٥٩)، يناير ١٩٧٠.

١٦- إميل دوركايم، قواعد المنهج فى علم الإجتماع، ترجمة محمود قاسم، مراجعة: السيد بدوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.

١٧- إميل دوركايم، فى تقسيم العمل الاجتماعى، ترجمة: حافظ الجمالى، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

١٨- ايسيا برلين، كارل ماركس، ترجمة أحمد عبد الكريم، دار القلم، القاهرة، د.ت.

١٩- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج٢، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد (٧٢)، ديسمبر ١٩٨٣.

٢٠- بليخانوف، فلسفة التاريخ: المفهوم المادى للتاريخ، دار دمشق للطباعة، د.ت.

٢١- بوتومور، الصفوة والمجتمع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرين، دار الكتب الجامعية، الأسكندرية ١٩٧٢.

٢٢- ت . ب بوتومور، الطبقات فى المجتمع الحديث، ترجمة محمد الجوهرى وآخرين، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٢.

٢٣- توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: انجيل بطرس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢٤- ج. أوسيبوڤ، قضايا علم الإجتماع، ترجمة سمير نعيم أحمد، وفرج أحمد فرج، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٠.

٢٥- جاستون بوتول، تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة: ممدوح حقى، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٨٤.

٢٦- چان چاك روسو، المختار من "العقد الاجتماعى"، ترجمة: عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٢٧- ج. و. بورمسون (محرر)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

٢٨- چورج بوليتزير وآخرون، المبادىء الأساسية للفلسفة، "الجزء الأول"، ترجمة اسماعيل المهدوى، ١٩٥٧.

٢٩- چون بارك، الفكر السياسى الغربى، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة: راشد البراوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.

٣٠- چون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧.

٣١- حسن محمد حسن، الفكر الاجتماعى: تياراته القديمة والمعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٢.

٣٢- روچية جارودى، كارل ماركس، ترجمة چورج طرابيشى، دار الآداب، بيروت، د.ت.

٣٣- ريمون آرون، المجتمع الصناعى، ترجمة: فيكتور باسيل، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.

٣٤- زكريا إبراهيم، المنهج الجدلى عند هيجل، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٦٢، إبريل، ١٩٧٠.

٣٥- زكى نجيب محمود، الماركسية منهجاً، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد (٣)، مايو ١٩٦٥.

٣٦- زكى نجيب محمود، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: توماس مور، يوتوبيا، ترجمة، انجيل بطرس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣٧- عبد الباسط عبد المعطى، فى نظرية علم الإجتماع، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٣.

٣٨- عبد الباسط عبد المعطى، غريب سيد أحمد، الملامح السوسيولوجية فى النظرية الاشتراكية، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة العدد الثانى، مايو ١٩٦٧.

٣٩- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٦.

٤٠- علياء شكرى، علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٢.

٤١- غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦.

٤٢- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى: دراسات نقدية للمذاهب السياسية والاجتماعية، جـ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

٤٣- قبارى محمد اسماعيل، الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩.

٤٤- كارل ماركس، فردريك إنجلز، الايديولوچية الألمانية، ترجمة چورج طرابيشى، دار دمشق، ١٩٦٥.

٤٥- كارل ماركس، فردريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعى، دار التقدم، موسكو، (الترجمة العربية)، ١٩٦٨.

٤٦- لوى التوسير، مونتسكو: السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١.

٤٧- ليفى بريل، فلسفة اوجست كونت، ترجمة: محمود قاسم والسيد بدوى، الانجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

٤٨- ماريا لويزا برينبرى، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عطيات أبو السعود، مراجعة: عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧.

٤٩- مجاهد عبد المنعم مجاهد، محاولة لرسم صورة لهيجل ماركسى، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠.

٥٠- مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة: على سيد الصاوى «مراجعة: الفاروق زكى يونس، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو ١٩٩٧.

٥١- محمد أحمد بيومى، تاريخ التفكير الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٥.

٥٢- محمد سعيد فرح وآخرون، دراسات فى علم الإجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.

٥٣- محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، القاهرة، ١٩٦٥.

٥٤- محمد على محمد، تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسنكدرية، ١٩٨٩.

٥٥- محمد محمود الجوهرى، الترجمة العربية لكتاب بوتومور، الطبقات فى المجتمع الحديث، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٢.

٥٦- محمد محمود الجوهرى وآخرون، الاقتصاد والمجتمع فى العالم الثالث، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٢.

٥٧- محمد محمود الجوهرى، دراسة علم الاجتماع، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٨٤.

٥٨- محمود أمين العالم، الموسوعة الاشتراكية، مجلة الهلال، القاهرة، يوليو ١٩٦٦.

٥٩- محمود عودة، تاريخ علم الاجتماع: مرحلة الرواد، مكتبة سعيد رأفت للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٤.

٦٠- محمود عودة، علم الاجتماع بين الرومانسية والراديكالية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٦.

٦١- محمود عودة، محاضرات فى تاريخ الفكر الإجتماعى، دار الشريف وسعيد رأفت للنشر، القاهرة، ١٩٧٥.

٦٢- محمود عودة، هنرى لوڤيفر، علم الاجتماع عند ماركس (عرض كتاب)، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية، القاهرة، يناير ١٩٧٣.

٦٣- محمد نبيل السمالوطى، الايديولوجيا وازمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، د.ت.

٦٤- محمد وقيرى، الابستمولوجيا الوضعية عند اوجست كونت، عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، وزارة الاعلام، الكويت، ابريل/يونيو ١٩٨٢.

٦٥- محمد محيى الدين، بحث مقدم إلى قسم الدراسات الإجتماعية، جامعة عين شمس، «غير منشور»، سبتمبر ١٩٧٤.

٦٦- محيى الدين خطاب، الجدل بين هيجل والماركسية المعاصرة، الفكر المعاصر، القاهرة، العدد (٤٣)، سبتمبر ١٩٦٨.

٦٧- مصطفى الخشاب، اوجست كونت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٦.

٦٨- نيقولاى تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وزملائه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.

٦٩- نيقولا ماكيافيللى، الامير، تقديم: كريستيان غاووس، ترجمة: محمد مختار الزقزوقى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٧٠- هاينز موس، الفكر الاجتماعى: نظرة تاريخية عالمية، ترجمة: السيد الحسينى، جهيمنة سلطان العيسى، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠.

٧١- هنرى ايكين، عصر الايديولوجية، ترجمة: فؤاد زكريا، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣.